KARL MARX · FRIEDRICH ENGELS

WERKE · BAND I

INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS BEIM ZK DER SED

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

WERKE



DIETZ VERLAG BERLIN
1981

INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS BEIM ZK DER SED

KARL MARX FRIEDRICH ENGELS

BAND 1

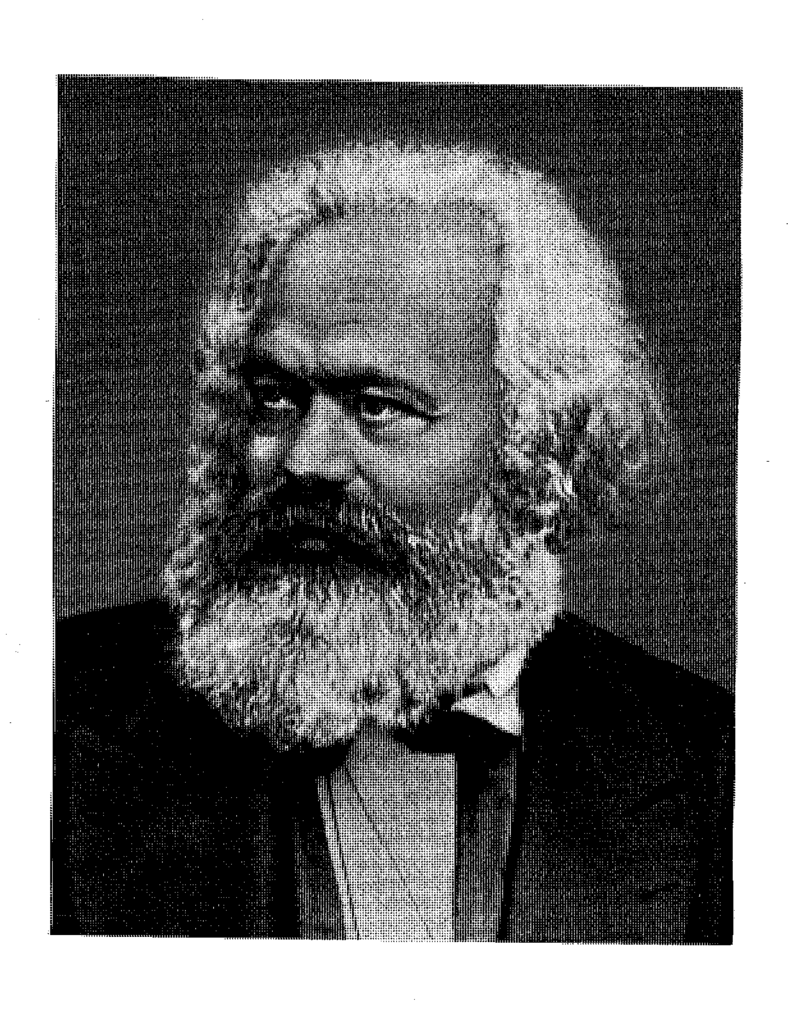


DIETZ VERLAG BERLIN

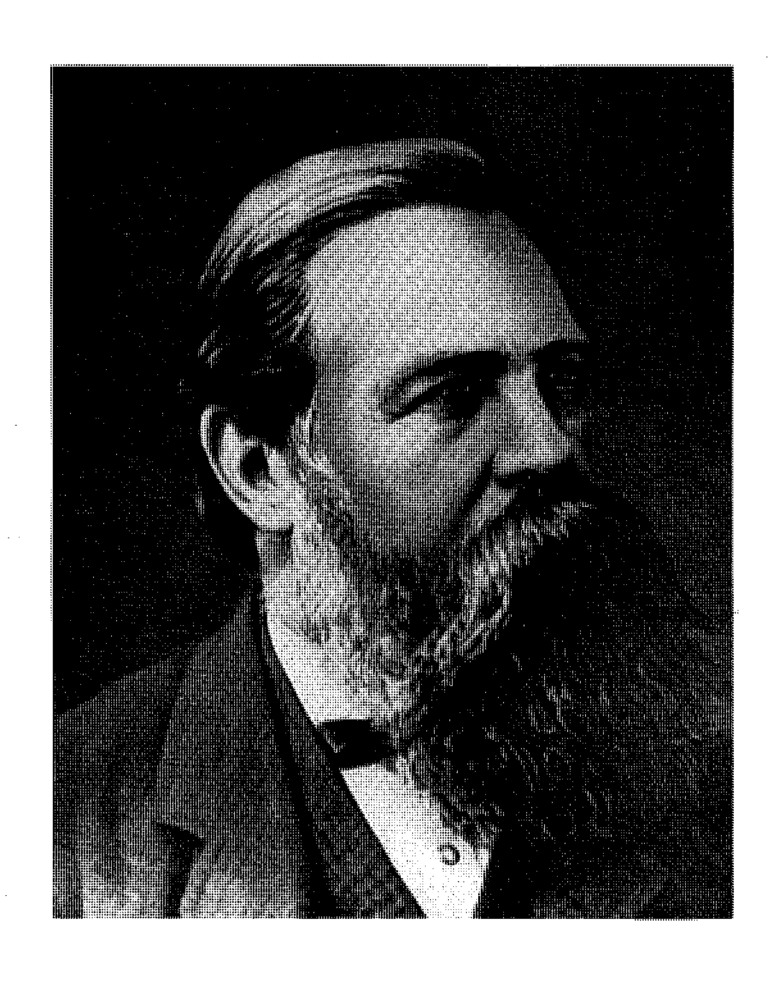
1981

Die deutsche Ausgabe
der Werke von Marx und Engels
fußt auf der vom Institut für Marxismus-Leninismus
beim ZK der KPdSU
besorgten zweiten russischen Ausgabe.

Die Texte werden
nach den Handschriften
bzw. nach den zu Lebzeiten von Marx und Engels
erfolgten Veröffentlichungen wiedergegeben.



Karl Marx



F. Engels

Vorwort

Die Herausgabe der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels, die auf Beschluß des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands erfolgt, ist ein Ereignis von großer politischer und wissenschaftlicher Bedeutung. Damit wird die bisher umfassendste Ausgabe des literarischen Erbes der Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus in deutscher Sprache vorgelegt. Aufbau, Gliederung und Kommentierung der deutschen Ausgabe fußen auf der zweiten russischen Ausgabe der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels, besorgt vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion.

Die Ausgabe umfaßt 39 Bände in 41 Büchern und wird durch Ergänzungsbände komplettiert. Die Bände 1 bis 22 enthalten die Werke und Artikel von 1839 bis 1895. In den Bänden 23 bis 26 wird das Hauptwerk von Karl Marx, „Das Kapital", einschließlich des unvollendeten Manuskripts „Theorien über den Mehrwert" (Vierter Band des „Kapitals") wiedergegeben. Die Bände 27 bis 39 bieten den Briefwechsel zwischen Marx und Engels sowie ihre an andere Personen gerichteten Briefe von 1842 bis 1895.

Der erste Band der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels umfaßt eine Auswahl von Schriften, die von den Begründern des wissenschaftlichen Kommunismus vor Beginn ihrer schöpferischen Zusammenarbeit in den Jahren 1839 bis 1844 verfaßt wurden und wichtige Etappen ihrer politischen und weltanschaulichen Entwicklung, ihren selbständigen Weg vom Idealismus zum Materialismus, vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus widerspiegeln. Die im Band 1 nicht enthaltenen Schriften aus dieser frühen Periode befinden sich in zwei Ergänzungsbänden zur vorliegenden Ausgabe.

Der Band 1 besteht aus zwei Abteilungen: die erste enthält Schriften von Marx aus der Zeit von 1842 bis Juli 1844, die zweite Arbeiten von Engels, die im Zeitraum von 1839 bis März 1844 entstanden sind.

Nachdem Marx 1841 mit der Abhandlung „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ promoviert hatte, wandte er sich der politischen Publizistik zu. Die Tätigkeit als Redakteur an der „Rheinischen Zeitung“ wurde für die Herausbildung und Entwicklung seiner revolutionär-demokratischen Ansichten sehr bedeutungsvoll; sie beeinflußte wesentlich sein weiteres theoretisches Schaffen sowie die Ausprägung seiner Weltanschauung und bereitete seinen Übergang zum Materialismus und Kommunismus vor. Im politischen Tageskampf überprüfte Marx seine philosophischen Ansichten, entwickelte und begründete er sie an Hand der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse. Er orientierte sich auf die grundlegenden Fragen seiner Zeit, auf die Auseinandersetzung mit den historisch überlebten politischen Zuständen in Preußen. Dabei kam Marx erstmals mit sozialen und ökonomischen Fragen in Berührung: Er beschäftigte sich mit der Lage und den Interessen der besitzlosen Massen sowie mit der Armut und dem Ruin der Moselbauern, untersuchte den Zusammenhang zwischen Eigentum an Grund und Boden sowie politischer Interessenvertretung und nahm erstmals zu den Ideen des französischen utopischen Sozialismus und Kommunismus Stellung.

In seiner ersten publizistischen Arbeit „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“, die den vorliegenden Band eröffnet, gab Marx eine grundsätzliche Charakteristik der preußischen Zensurgesetzgebung und begründete die Notwendigkeit der Pressefreiheit. Wenn er dabei feststellte, die „eigentliche *Radikalkur der Zensur* wäre ihre *Abschaffung;* denn das Institut ist schlecht, und die Institutionen sind mächtiger als die Menschen“ (siehe vorl. Band, S.27), so lagen darin Konsequenzen, die den preußischen Staat überhaupt betrafen. In dem Artikel „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen“ forderte Marx ebenfalls uneingeschränkte Pressefreiheit. Sie war für ihn Verwirklichung der Freiheit des Menschen und zugleich notwendige Voraussetzung zur Veränderung der realen Wirklichkeit.

In diesem Zusammenhang kritisierte Marx auch zum erstenmal die Religion unter politischen Aspekten und verlieh damit seinem atheistischen Standpunkt neue Züge. Er verurteilte die gesetzlich sanktionierte Unterdrückung der Religionskritik durch die preußische Zensur und verlangte, daß der Staat sich nicht auf dem Glauben, sondern auf die Vernunft gründen müsse. In dem Beitrag „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ setzte sich Marx gleichfalls mit der reaktionären feudalen Staatsdoktrin auseinander. Er stellte fest, daß die Religion die natürliche Grundlage jedes Staates sei, und hielt ihr die Entwicklung der bürgerlichen Staatstheorie von Montesquieu bis Hegel entgegen.

In der Polemik mit der „Kölnischen Zeitung" legte Marx auch seine Gedanken über die historische Aufgabe der Philosophie dar und begründete ihr Auftreten in der Tagespresse als ein notwendiges Erfordernis der Zeit. Er ging davon aus, daß die Philosophie die gesetzmäßig notwendig gewordene gesellschaftliche Veränderung geistig vorwegnimmt, „die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist" (siehe vorl. Band, S.97) und deshalb in einen Gegensatz zur realen Wirklichkeit gerät. Hat die Entwicklung dieses Widerspruchs eine bestimmte Stufe erreicht, müsse die Philosophie notwendig mit der Wirklichkeit in Wechselwirkung treten, zur Philosophie der Gegenwart werden und die reale Wirklichkeit verändern. Eine solche Zeit grundlegender Umgestaltungen der Gesellschaft war nach Marx' Auffassung herangereift.

In den Artikeln über die Verhandlungen des sechsten Rheinischen Landtags untersuchte Marx das Wesen der feudalistischen Ständevertretungen und stieß dabei auf wichtige Fragen der sozialen Gliederung der Gesellschaft. Die Analyse der Debatten des Preußischen Provinziallandtags förderte seine Erkenntnis, daß die Zugehörigkeit zum Stand unmittelbar die politische Haltung und Gesinnung beeinflußte. Diese Durchleuchtung des Zusammenhangs zwischen sozialer Stellung und politischer Interessenvertretung gewann für seine revolutionär-demokratische Entwicklung besondere Bedeutung.

Mit den Beiträgen „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz" und „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel" wandte sich Marx unmittelbar der Eigentumsfrage und der Lage der besitzlosen Masse zu. Er erkannte, daß die Privateigentümer von Grund und Boden den Staat und seine Rechtsprechung ihren materiellen Bedürfnissen unterordneten. Wie Marx später Engels gegenüber des öfteren betonte, sei er „grade durch seine Beschäftigung mit dem Holzdiebstahlsgesetz und mit der Lage der Moselbauern von der bloßen Politik auf ökonomische Verhältnisse verwiesen worden und so zum Sozialismus gekommen" (siehe Band 39 unserer Ausgabe, S.466). Marx ergriff offen Partei für die „arme politisch und sozial besitzlose Menge" (siehe vorl. Band, S.115), verteidigte ihre politische Forderung, gleichberechtigte Staatsbürger zu werden, und anerkannte ihre materielle Forderung, am Reichtum der Bourgeoisie teilnehmen zu wollen. Er kam zu wesentlichen Erkenntnissen über die soziale Gliederung der Gesellschaft und den Zusammenhang von Eigentum und politischer Interessenvertretung und begann, sich mit dem französischen Sozialismus und Kommunismus auseinanderzusetzen. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß gerade aus dieser Zeit mit dem Artikel „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'" seine erste Stellungnahme zum Kommunismus vorliegt.

Marx reagierte in diesem Beitrag zurückhaltend auf den französischen

Sozialismus und Kommunismus. Ausschlaggebend dafür waren die utopischen Züge dieser Lehren und die praktischen Ergebnisse der Versuche, kommunistische Kolonien zu errichten. Jedoch wandte sich Marx entschieden dagegen, den Kommunismus als bloße Phantasterei abtun zu wollen, sondern erklärte vielmehr, daß derselbe eingehendes Studium und gründliche theoretische Beschäftigung erfordere. Jahre später schrieb Marx darüber: „Andererseits hatte zu jener Zeit, wo der gute Wille ‚weiterzugehen' Sachkenntnis vielfach aufwog, ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der ‚Rheinischen Zeitung' hörbar gemacht. Ich erklärte mich gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich in einer Kontroverse mit der ‚Allgemeinen Augsburger Zeitung' rundheraus, daß meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen." (Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S.8.)

Einige Beiträge von Marx in der „Rheinischen Zeitung" beschäftigten sich mit dem Charakter der Revision der preußischen Gesetzgebung unter Friedrich Wilhelm IV. und deren ideologischen Grundlagen, von denen eine der bedeutendsten die historische Rechtsschule war. In dem Artikel „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule" enthüllte Marx, daß die Vertreter dieser Schule mit der Revision der bestehenden Gesetzgebung historisch überlebte Zustände restaurieren wollten. Sein Aufsatz „Der Ehescheidungsgesetzentwurf" wandte sich gegen den Versuch, die Dogmen der protestantischen Kirche unmittelbar zur Grundlage der Gesetzgebung zu machen. Marx forderte, daß „das Gesetz der bewußte Ausdruck des Volkswillens" sein, „also mit ihm und durch ihn geschaffen" werden muß (siehe vorl. Band, S.150).

Anfang 1843 begann ein neuer Abschnitt des Kampfes von Marx gegen die preußische Regierung, die zu schärferen Maßnahmen gegen die oppositionelle Presse überging. Die erste einschneidende Repressalie war das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung". Zu diesem Ereignis nahm Marx sofort in einer ganzen Serie polemischer Artikel Stellung und verurteilte entschieden dieses Verbot. Er war der erste Publizist, der die eigentlichen Gründe und Absichten der Regierung entlarvte und nachwies, daß dies ein Angriff auf die gesamte fortschrittliche Presse war.

Daraufhin erließ die preußische Regierung am 20. Januar das schon lange geplante Verbot der „Rheinischen Zeitung" mit Wirkung vom 1. April 1843. Wegen der nun einsetzenden rigorosen Zensur, aber auch wegen der Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und den Geranten des Blattes hinsichtlich möglicher Zugeständnisse schied Marx mit der „Erklärung" vom

17. März schon einige Tage vor dem Erscheinen der letzten Nummer aus der Redaktion der Zeitung aus. Damit endete ein bedeutungsvoller Abschnitt in Marx' politischer und philosophischer Entwicklung.

Bereits in den nachfolgenden Monaten vollzog Marx den endgültigen Übergang zum Materialismus und Kommunismus, formulierte er die Erkenntnis von der historischen Rolle des Proletariats. Eine wichtige Etappe in diesem Übergangsprozeß bildet sein unvollendet gebliebenes Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", an dem er während des Aufenthaltes in Kreuznach von Mai bis Oktober 1843 arbeitete. Ausgehend von den reichen Erfahrungen, die er als Redakteur der „Rheinischen Zeitung" gesammelt hatte, stellte sich Marx die Aufgabe, die idealistische Gesellschafts- und Staatskonzeption Hegels kritisch zu überprüfen und die wahren Triebkräfte des gesellschaftlichen Fortschritts, die Mittel und Wege einer revolutionären Veränderung der Welt zu erkennen. Eine wertvolle Hilfe für seine Kritik an Hegels Idealismus waren die Schriften des materialistischen Philosophen Ludwig Feuerbach. Über die Ergebnisse, zu denen Marx durch die umfassende Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie gelangte, schrieb er später: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei." (Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 8.)

Da es ihm in Deutschland nicht möglich war, seine politischen und philosophischen Auffassungen frei und offen zu vertreten, ging Marx Ende Oktober 1843 nach Paris, wo er gemeinsam mit Arnold Ruge die Herausgabe der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" vorbereitete. In Paris, einem Zentrum der Wissenschaft und Kultur, der politischen und revolutionären Bewegung, boten sich Marx ausgezeichnete Möglichkeiten, die Klassenwidersprüche und -kollisionen, die die bürgerliche Welt erschütterten, zu studieren. Hier knüpfte er auch die ersten Verbindungen zu führenden Vertretern der französischen und deutschen Arbeiterbewegung. Marx' Beiträge für das erste und einzige Heft der „Deutsch-Französischen Jahrbücher", das Ende Februar 1844 erschien, widerspiegelte deutlich den vollzogenen Übergang vom philosophischen Idealismus zum Materialismus, vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus.

In den Briefen, die das erste Heft einleiteten, umriß Marx das Programm

der Zeitschrift. Er sah ihre Aufgabe in der *„rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“* (siehe vorl. Band, S.344) und wandte sich gegen den Dogmatismus, der der früheren Philosophie sowie dem utopischen Sozialismus und Kommunismus eigen war, gegen die Proklamierung fertiger Systeme, die angeblich ein für allemal Gültigkeit besitzen sollten. Marx lehnte alle vom Leben, vom praktischen Kampf der Massen losgelöste spekulative Theorie ab und forderte, die theoretische Kritik der alten Gesellschaft mit der Praxis, mit der Politik, mit dem wirklichen Kampf (siehe ebenda, S. 345) zu verbinden.

In dem Artikel „Zur Judenfrage“ wies Marx die Haltlosigkeit der Ansichten Bruno Bauers nach, der den Weg zur Befreiung der in Deutschland politisch rechtlosen Juden in der Emanzipation der Juden von der Religion sah. Ausgehend von dem konkreten Problem der Judenbefreiung entwickelte Marx grundlegende Gedanken über das allgemeine Problem der Befreiung der Menschheit von dem auf ihr lastenden sozialen und politischen Joch. Dabei unterschied er zwischen „politischer Emanzipation“, worunter er die Verkündung bürgerlich-demokratischer Freiheiten als Ergebnis einer bürgerlichen Revolution verstand, und „menschlicher Emanzipation“, die Befreiung des Menschen von den Gebrechen der bürgerlichen Gesellschaft, die Aufhebung jeglicher sozialer und politischer Ungleichheit und Unterdrückung. Hier formulierte Marx also bereits im Ansatz die Idee von dem grundlegenden Unterschied zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution.

Die Antwort auf die Frage, wer die menschliche Emanzipation verwirklichen solle, welche gesellschaftliche Kraft den sozialen Fortschritt verkörpere, gab Marx in seinem Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. Hier stellte Marx zum erstenmal das Proletariat als die gesellschaftliche Klasse dar, die die allgemein menschliche Emanzipation vollbringen wird. Diese Erkenntnis von der welthistorischen Rolle der Arbeiterklasse, die kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden und eine neue, die sozialistische Ordnung zu errichten, war von größter Tragweite. Sie bildete den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Sozialismus von einer Utopie zur Wissenschaft. Von der Arbeit an war der Werdegang der Marxschen Weltanschauung zugleich der Werdegang des wissenschaftlichen Kommunismus, der revolutionären Weltanschauung des Proletariats.

In diesem Beitrag begründete Marx auch die grundlegende These von der hervorragenden Rolle einer fortschrittlichen Theorie als geistige Waffe im Kampf der Massen und von den Massen als der materiellen Kraft, die imstande ist, die Gesellschaft umzugestalten. „Wie die Philosophie im Prole-

tariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen" (siehe vorl. Band, S.391). Lenin urteilte über Marx' Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern": „In seinen in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsätzen tritt Marx bereits als Revolutionär auf, der die ‚rücksichtslose Kritik alles Bestehenden' und im besonderen die ‚Kritik der Waffen' verkündet, der an die *Massen* und an das *Proletariat* appelliert." (W.I.Lenin: Karl Marx. In: Werke, Band 21, S.35.)

Der letzte größere Aufsatz, den Marx vor dem Beginn seiner Freundschaft mit Engels veröffentlichte, war die im August 1844 im Pariser „Vorwärts!" erschienene Arbeit „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'". Darin setzte er sich mit Ruges Behauptung auseinander, daß der schlesische Weberaufstand ein sinn- und fruchtloser Aufruhr ohne „politische Seele" gewesen sei, und hob die große Bedeutung dieser Erhebung hervor. Marx sah darin einen Ausdruck für das gewachsene Klassenbewußtsein der deutschen Arbeiter, für das erwachende Verständnis ihres grundlegenden Gegensatzes zur Gesellschaft des Privateigentums, für die gewaltigen revolutionären Potenzen, die in der Arbeiterklasse schlummerten. Er konkretisierte dabei einige Aspekte der historischen Mission der Arbeiterklasse und entwickelte die These weiter, daß der Übergang zur neuen Gesellschaft nicht möglich ist ohne revolutionäre Aktionen der Massen, des Proletariats und ohne Revolution. In der Revolution sind ihre politische Seite – der Sturz der herrschenden Macht – und ihre soziale Seite – die Zerstörung der alten gesellschaftlichen Verhältnisse – untrennbar miteinander verbunden und voneinander abhängig. Marx kam also hier schon bis an die Schwelle der Erkenntnis, daß das Proletariat die politische Macht erobern muß.

Die in den vorliegenden Band aufgenommenen Schriften von Friedrich Engels zeigen, wie dieser bis zum Beginn seiner Freundschaft mit Marx selbständig den Weg vom Idealismus zum Materialismus, vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus fand.

Bereits während seiner kaufmännischen Ausbildung in Bremen von 1838 bis 1841 betätigte sich Engels auf dem Gebiet der politischen und sozialkritischen Publizistik. Hier entstanden seine „Briefe aus dem Wuppertal", in denen der Achtzehnjährige entschieden gegen den scheinheiligen pietistischen Geist, der alle Bereiche des Lebens in seiner Heimatstadt durchdrang, gegen den von den Pietisten verbreiteten Obskurantismus, Fanatismus und Mystizismus auftrat. Zugleich kritisierte Engels mit großer Sachkenntnis und Schärfe die sozialen Zustände im Wuppertal, schilderte die schwere Notlage

der Proletarier und prangerte deren skrupellose Ausbeutung durch die Fabrikanten und Kaufleute an.

Als sich Engels 1841/1842 in Berlin aufhielt, schloß er sich den Junghegelianern an und nahm lebhaften Anteil an ihren philosophischen Auseinandersetzungen. Dabei vereinigten sich bei ihm die radikalen philosophischen Ideen des Junghegelianismus mit einer revolutionär-demokratischen Haltung zu sozialpolitischen Fragen. Zugleich ging Engels in dieser Zeit, wesentlich beeinflußt durch das Studium der Werke Ludwig Feuerbachs, die ersten Schritte zum Materialismus.

In seinem Aufsatz „Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen" kritisierte Engels die Vertreter des Jungen Deutschland, weil sie sich in einem rein literarischen Milieu bewegten und vom politischen Leben und von den fortschrittlichen philosophischen Gedanken abgekapselt hatten: „Solche unglückliche Amphibien und Achselträger sind nicht brauchbar für den Kampf, den nun einmal entschiedne Leute entzündet und nur Charaktere hindurchführen können." (Siehe vorl. Band, S. 445.) Er trat für einen höheren Ideengehalt in der Literatur ein und wandte sich mit Bestimmtheit gegen den Liberalismus und dessen Ideologie der „goldenen Mitte", die gegensätzliche Richtungen zu versöhnen suchte. In dem Artikel „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen" trat Engels gegen das herrschende feudalabsolutistische System und die reaktionäre Idee von einem „christlich-deutschen Staat" mittelalterlicher Prägung auf, der von Friedrich Wilhelm IV. angestrebt wurde. Sein heißes Bestreben, am politischen Kampf gegen die reaktionären Zustände in Deutschland teilzunehmen, führte ihn im weiteren zur Abkehr von dem Kreis der „Freien" um die Brüder Bauer, die dem realen Leben und der praktischen revolutionären Tätigkeit fremd gegenüberstanden.

Ende 1842 ging Engels nach England und lernte dort das Mutterland des Kapitalismus, das moderne Proletariat und seine erste selbständige politische Massenbewegung, den Chartismus, kennen. Hier entwickelte er sich zum proletarischen Revolutionär und Kommunisten. Die Bedeutung des Aufenthalts in England für die Entwicklung seiner Anschauungen schätzte Engels später folgendermaßen ein: „Ich war in Manchester mit der Nase darauf gestoßen worden, daß die ökonomischen Tatsachen, die in der bisherigen Geschichtsschreibung gar keine oder nur eine verachtete Rolle spielen, wenigstens in der modernen Welt eine entscheidende geschichtliche Macht sind; daß sie die Grundlage bilden für die Entstehung der heutigen Klassengegensätze; daß diese Klassengegensätze in den Ländern, wo sie vermöge der großen Industrie sich voll entwickelt haben, also namentlich in England,

wieder die Grundlage der politischen Parteibildung, der Parteikämpfe und damit der gesamten politischen Geschichte sind." (Siehe Band 21 unserer Ausgabe, S.211.)

Der vorliegende Band enthält eine Reihe Arbeiten, die Engels während seines Aufenthalts in England verfaßte. In den Artikeln „Englische Ansicht über die innern Krisen", „Die innern Krisen", „Stellung der politischen Partei", „Lage der arbeitenden Klasse in England" und „Die Korngesetze", die in der „Rheinischen Zeitung" veröffentlicht wurden, standen wichtige Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung und der sozialen Struktur Englands im Mittelpunkt. Engels analysierte die Spaltung der Gesellschaft in drei Hauptklassen – in die Landaristokratie, die Bourgeoisie und das Proletariat –, kennzeichnete den Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat als den Grundwiderspruch der kapitalistischen Gesellschaft und die Auseinandersetzungen zwischen den politischen Parteien als Klassenkampf. Bei seiner Untersuchung der Lage der englischen Arbeiter und ihrer Rolle im öffentlichen Leben gelangte er zu der Schlußfolgerung, daß das Proletariat jene fortschrittliche gesellschaftliche Kraft darstellt, die eine soziale Umwälzung in England vollziehen wird. Mit tiefer Anteilnahme schilderte Engels den Kampf der englischen Arbeiter, die Tätigkeit der Chartisten und Sozialisten in England und beleuchtete auch den Befreiungskampf des irischen Volkes gegen nationale und koloniale Unterdrückung.

Seine engen Verbindungen zu den Chartisten und den englischen Sozialisten, die Anhänger der Ideen Robert Owens waren, ermöglichten es Engels, in den für die Zeitschrift „Schweizerischer Republikaner" verfaßten „Briefen aus London" die Rolle dieser Bewegungen im gesellschaftlichen Leben Englands gründlich darzustellen. Er verwies auf die „reißenden Fortschritte" des Chartismus, der „seine Stärke in den working men, den Proletariern, hat" (siehe vorl. Band, S.468), und hob den wachsenden Einfluß der National Charter Association auf die Arbeitermassen hervor. Er schätzte auch die vielfältige Tätigkeit der Sozialisten zur Bildung der arbeitenden Klassen in England hoch ein, besonders die Verbreitung der philosophischen Ideen der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

1843 begann Engels auch in den Presseorganen der Chartisten und der Owenisten mitzuwirken. Er stellte sich dabei die Aufgabe, sie näher mit der sozialistischen und kommunistischen Bewegung auf dem europäischen Kontinent bekannt zu machen. Diesem Zweck dienten die Artikel „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent" und „Bewegungen auf dem Kontinent", die in „The New Moral World" veröffentlicht wurden. Engels charakterisierte darin die Entwicklung der kommunistischen Ideen in Frankreich, in der

Schweiz und in Deutschland, wobei er nicht nur über die positiven Seiten der verschiedenen Schulen des utopischen Sozialismus und Kommunismus schrieb, sondern auch auf die Mängel hinwies, die die Kurzlebigkeit vieler dieser Richtungen bedingten. Eine der grundlegenden Schlußfolgerungen aus diesen Untersuchungen lautete: „So sind die drei großen zivilisierten Länder Europas, England, Frankreich und Deutschland, alle zu dem Schluß gekommen, daß eine durchgreifende Revolution der sozialen Verhältnisse auf der Grundlage des Gemeineigentums jetzt zu einer dringenden und unvermeidlichen Notwendigkeit geworden ist. [...] es kann keinen stärkeren Beweis als diesen geben, daß der Kommunismus nicht bloß die Konsequenz aus der besonderen Lage der englischen oder einer beliebigen anderen Nation ist, sondern eine notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der modernen Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß." (Siehe vorl. Band, S. 480.)

In diesen Artikeln zeigt sich bereits deutlich Engels' Übergang vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, der mit seinen Beiträgen für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" seinen Abschluß findet. Seine Aufsätze in dieser Zeitschrift zeugen auch davon, daß er sich nunmehr endgültig von idealistischen Anschauungen befreit und auf konsequent materialistische Positionen gestellt hatte.

In seiner Arbeit „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" untersuchte Engels „vom sozialistischen Standpunkt aus die grundlegenden Erscheinungen der modernen Wirtschaftsordnung" (W. I. Lenin: Friedrich Engels. In: Werke, Band 2, S. 10). Es war der erste Versuch, die bürgerliche politische Ökonomie von einem dialektischen und materialistischen Standpunkt, vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus zu kritisieren. Engels entdeckte in der Entwicklung der inneren Widersprüche des kapitalistischen Privateigentums, in der sich daraus unvermeidlich ergebenden Zuspitzung der sozialen Antagonismen der bürgerlichen Welt die entscheidende Ursache der künftigen sozialen Revolution, die berufen ist, dieses System zu beseitigen und eine neue, gerechte Gesellschaftsordnung zu errichten. Er erklärte die historische Notwendigkeit und geschichtliche Beschränktheit des Privateigentums und wies den realen Weg zu seiner Überwindung.

Die Kritik am Kapitalismus als System ging in Engels' Schrift einher mit der Kritik an den Wortführern und Apologeten dieses Systems, an den Vertretern der verschiedenen Richtungen der bürgerlichen politischen Ökonomie. Obwohl Engels zu jener Zeit noch nicht bis zum Wesen der wichtigsten ökonomischen Theorien vorgedrungen war, gelang es ihm, deren bürgerliche Beschränktheit überzeugend nachzuweisen. Vor allem prangerte er die

menschenfeindliche Bevölkerungstheorie von Malthus als „infame, niederträchtige Doktrin", als „scheußliche Blasphemie gegen die Natur und Menschheit" an und wies nach, daß die „überzählige Bevölkerung" nicht durch Naturgesetze, sondern durch den unbändigen Bereicherungsdrang der Bourgeoisie bedingt ist. (Siehe vorl. Band, S. 518.)

Marx zeigte größtes Interesse für die „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" und bezeichnete sie als eine „geniale Skizze zur Kritik der ökonomischen Kategorien" (siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 10). Diese Arbeit veranlaßte ihn, sich in Paris noch intensiver dem Studium der politischen Ökonomie zuzuwenden.

In der Rezension „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle" kritisierte Engels aus materialistischer Sicht Carlyles religiöse Ansichten und seinen „Heroenkult". Er trat entschieden gegen den subjektiven Idealismus, den Skeptizismus und die Leugnung der Fähigkeit der menschlichen Vernunft auf, die grundlegenden Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens zu erkennen und zu überwinden. Dem historischen Prozeß, stellte Engels fest, liege nicht die eine oder andere Abstraktion zugrunde, sondern die konkrete Tätigkeit der Menschen, ihr harter, aber erfolgreicher Kampf mit der Natur. Carlyles Haltung zur Arbeiterklasse als einer leidenden Masse und zur Bourgeoisie als den natürlichen Gebietern über die Masse stellte Engels seine Auffassung von der historischen Mission des Proletariats gegenüber: „nur die Arbeiter, die Parias Englands, die Armen sind wirklich respektabel [...]. Von ihnen geht die Rettung Englands aus, in ihnen liegt noch bildsamer Stoff; sie haben keine Bildung, aber auch keine Vorurteile, sie haben noch Kraft aufzuwenden für eine große nationale Tat – sie haben noch eine Zukunft." (Siehe vorl. Band, S. 526.)

Zwei weitere für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" bestimmte Artikel – „Die Lage Englands. I. Das achtzehnte Jahrhundert" und „Die Lage Englands. II. Die englische Konstitution" – konnten infolge der Einstellung derselben erst von August bis Oktober 1844 in der Pariser Zeitung „Vorwärts!" veröffentlicht werden. In diesen Arbeiten analysierte Engels die industrielle Revolution in England sowie die tiefgehenden sozialen und politischen Veränderungen in ihrem Gefolge. Gleichzeitig unterzog er das politische System Englands einer scharfen Kritik, entlarvte die Heuchelei der englischen Verfassung und deckte den Klassencharakter und die Begrenztheit der bürgerlichen Demokratie auf. Diese Beiträge zeigen, daß Engels bereits die Eigentumsverhältnisse als die Grundlage des Staates betrachtete, seinen Zusammenhang mit der Wirtschaftsordnung, seine Funktion im Klassenkampf sowie seine gewaltige ideologische und politische Rolle recht deutlich erkannte.

Als Engels Ende August 1844 auf seiner Rückreise von England nach Deutschland in Paris mit Marx zusammentraf, konnten beide die völlige Übereinstimmung ihrer Anschauungen in allen Fragen der Theorie und Praxis feststellen und schlossen ihren unzertrennlichen Freundschaftsbund. Sie stellten sich die Aufgabe, die neue, revolutionäre Weltanschauung gemeinsam weiter auszuarbeiten, sie unter der fortschrittlichen Intelligenz und in der Arbeiterklasse zu verbreiten und zugleich dieser Ausbreitung der materialistischen und kommunistischen Anschauungen im Wege stehende irrige Ansichten zu widerlegen.

*

Die 13. Auflage des Bandes 1 wurde vollständig überarbeitet; Inhalt und Struktur des Bandes wurden jedoch beibehalten. Eine Ausnahme bildet der in den bisherigen Auflagen enthaltene Beitrag „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach", der nicht mehr aufgenommen wurde, da er – wie neuere Forschungen ergaben – nicht von Marx, sondern von Feuerbach selbst stammt. Eine Seitenverschiebung im Textteil wurde jedoch vermieden, um Verweise auf Texte dieses Bandes in der wissenschaftlichen Literatur und in Registern benutzbar zu erhalten.

Der Textwiedergabe wurde die Ausgabe letzter Hand zugrunde gelegt. Daraus ergab sich, daß einigen Beiträgen von Marx für die „Rheinische Zeitung", die bisher nach derselben wiedergegeben wurden, nunmehr der von Marx überarbeitete Text für die „Gesammelten Aufsätze", die 1850 von Hermann Becker herausgegeben wurden, zugrunde zu legen war. Die jeweilige Textgrundlage ist am Schluß jeder Arbeit vermerkt. Das Marxsche Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" wird in der überlieferten Form veröffentlicht. Vollständig in anderen Sprachen geschriebene Arbeiten werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben. In die Texte eingestreute fremdsprachige Wörter und Zitate blieben dagegen in der Originalfassung und sind in Fußnoten übersetzt. Längere Zitate werden zur leichteren Übersicht in kleinerem Druck gebracht.

Rechtschreibung und Zeichensetzung sind, soweit vertretbar, modernisiert. Der Lautstand und die Silbenzahl in den deutschsprachigen Texten wurden nicht verändert. Allgemein übliche Abkürzungen wurden beibehalten, alle anderen abgekürzten Wörter ausgeschrieben, wobei die Ergänzung von Namen, Zeitungstiteln und solchen abgekürzten Wörtern, die nicht mit völliger Sicherheit erfolgen kann, durch eckige Klammern deutlich gemacht wird. Alle Wörter in eckigen Klammern stammen von der Redaktion. Offensichtliche Schreib- und Druckfehler wurden korrigiert; in Zweifelsfällen ist

in Fußnoten die Schreibweise der Textgrundlage angegeben. Pseudonyme sowie Bei- und Spitznamen sind entweder durch Fußnoten oder durch Verweise im Personenverzeichnis entschlüsselt.

Die Fußnoten von Marx und Engels sind durch Sternchen gekennzeichnet, Fußnoten der Redaktion durch eine durchgehende Linie vom Text abgetrennt und durch Ziffern kenntlich gemacht.

Zur Erläuterung der Texte sind dem Band Anmerkungen beigefügt, auf die im Text durch hochgestellte Ziffern in eckigen Klammern hingewiesen wird. Ferner enthält der Band ein Literaturverzeichnis, Daten aus dem Leben und der Tätigkeit von Karl Marx und Friedrich Engels sowie ein Personenverzeichnis und ein Verzeichnis literarischer und mythologischer Namen.

Institut für Marxismus-Leninismus
beim ZK der SED

KARL MARX

1842–1844

Karl Marx

Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion[1]

Von einem Rheinländer

Wir gehören nicht zu den Malkontenten, die schon vor der Erscheinung des neuen preußischen Zensuredikts ausrufen: Timeo Danaos et dona ferentes.[2] Vielmehr da in der neuen Instruktion die Prüfung schon erlassener Gesetze, sollte sie auch nicht im Sinne der Regierung ausfallen, gebilligt wird, so machen wir sogleich einen Anfang mit ihr selbst. Die *Zensur* ist die *offizielle Kritik*; ihre Normen sind kritische Normen, die also am wenigsten der Kritik, mit der sie sich in ein Feld stellen, entzogen werden dürfen.

Die im Eingang der Instruktion ausgesprochene *allgemeine Tendenz* wird gewiß jeder nur billigen können:

„Um *schon jetzt* die Presse von unstatthaften, nicht in der allerhöchsten Absicht liegenden Beschränkungen zu befreien, haben Seine Majestät der König[1] durch eine an das königliche Staatsministerium am 10. d.M. erlassene höchste Ordre jeden ungebührlichen Zwang der schriftstellerischen Tätigkeit ausdrücklich zu mißbilligen und, unter Anerkennung des Werts und des Bedürfnisses einer freimütigen und anständigen Publizität, uns zu ermächtigen geruht, die Zensoren zur angemessenen Beachtung des Art. 2 des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 von neuem anzuweisen."[3]

Gewiß! ist die Zensur einmal eine Notwendigkeit, so ist die freimütige, die liberale Zensur noch notwendiger.

Was sogleich ein gewisses Befremden erregen dürfte, ist das *Datum* des angeführten Gesetzes; es ist datiert vom 18. Oktober 1819[4]. Wie? ist es etwa ein Gesetz, welches die Zeitumstände zu derogieren zwangen? Es scheint nicht; denn die Zensoren werden nur „*von neuem*" zur Beachtung desselben angewiesen. Also bis 1842 war das Gesetz vorhanden, aber es ist nicht befolgt worden, denn „um *schon jetzt*" die Presse von unstatthaften, nicht in der allerhöchsten Absicht liegenden Beschränkungen zu befreien, wird es ins Gedächtnis gerufen.

---

[1] Friedrich Wilhelm IV.

Die Presse – eine unmittelbare Konsequenz dieses Eingangs – unterlag bis jetzt *trotz dem Gesetze* unstatthaften Beschränkungen.

Spricht dies nun *gegen das Gesetz* oder *gegen die Zensoren*?

Das letztere *dürfen* wir kaum behaupten. Zweiundzwanzig Jahre durch geschahen illegale Handlungen von einer Behörde, welche das höchste Interesse der Staatsbürger, *ihren Geist*, unter Tutel hat, von einer Behörde, die, noch mehr als die römischen Zensoren, nicht nur das Betragen einzelner Bürger, sondern sogar das Betragen des öffentlichen Geistes reguliert. Sollte in dem wohleingerichteten, auf seine Administration stolzen preußischen Staate solch gewissenloses Benehmen der höchsten Staatsdiener, eine so konsequente Illoyalität möglich sein? oder hat der Staat in fortwährender Verblendung die untüchtigsten Individuen zu den schwierigsten Stellen gewählt? oder hat endlich der Untertan des preußischen Staates keine Möglichkeit, gegen ungesetzmäßiges Verfahren zu reklamieren? Sind alle preußischen Schriftsteller so ungebildet und unklug, mit den Gesetzen, die ihre Existenz betreffen, nicht bekannt zu sein, oder sind sie zu feig, die Anwendung derselben zu verlangen?

Werfen wir die Schuld auf die *Zensoren*, so ist nicht nur ihre eigne Ehre, sondern die Ehre des preußischen Staats, der preußischen Schriftsteller kompromittiert.

Es wäre ferner durch das mehr als zwanzigjährige gesetzlose Benehmen der Zensoren trotz den Gesetzen das argumentum ad hominem[1] geliefert, daß die Presse andrer Garantien bedarf als solcher allgemeiner Verfügungen für solche unverantwortliche Individuen; es wäre der Beweis geliefert, daß im Wesen der Zensur ein Grundmangel liegt, dem kein Gesetz abhelfen kann.

Waren aber die Zensoren tüchtig, und *taugte das Gesetz nicht*, warum es von neuem zur Abhülfe der Übel aufrufen, die es veranlaßt hat?

Oder sollen etwa die *objektiven Fehler* einer Institution den *Individuen* zur Last gelegt werden, um ohne Verbesserung des Wesens den Schein einer Verbesserung zu erschleichen? Es ist die Art des *Scheinliberalismus*, der sich Konzessionen abnötigen läßt, die Personen hinzuopfern, die Werkzeuge, und die Sache, die Institution festzuhalten. Die Aufmerksamkeit eines oberflächlichen Publikums wird dadurch abgelenkt.

Die sachliche Erbitterung wird zur persönlichen. Mit einem Personenwechsel glaubt man den Wechsel der Sache zu haben. Von der Zensur ab richtet sich der Blick auf einzelne Zensoren, und jene kleinen Schriftsteller

[1] der überzeugende Beweis

des befohlenen Fortschrittes handhaben minutiöse Kühnheiten gegen die ungnädig Behandelten als ebenso viele Huldigungen gegen das Gouvernement.

Noch eine andre Schwierigkeit hemmt unsre Schritte.

Einige Zeitungskorrespondenten halten die Zensurinstruktion für das neue Zensuredikt selbst. Sie haben geirrt; aber ihr Irrtum ist verzeihlich. Das Zensuredikt vom 18. Oktober 1819 sollte nur provisorisch bis zum Jahre 1824 dauern, und – es wäre bis auf den heutigen Tag provisorisches Gesetz geblieben, wenn wir nicht aus der vorliegenden Instruktion erführen, daß es nie in Anwendung gekommen ist.

Auch das Edikt von 1819 war eine *interimistische* Maßregel, nur daß hier der Erwartung die bestimmte Sphäre von fünf Jahren angewiesen war, während sie in der neuen Instruktion beliebigen Spielraum hat, nur daß der Gegenstand der *damaligen* Erwartung *Gesetze der Preßfreiheit*, der der *jetzigen Gesetze der Zensur* sind.

Andre Zeitungskorrespondenten betrachten die Zensurinstruktion als eine Wiederauffrischung des alten Zensuredikts. Ihr Irrtum wird durch die Instruktion selbst widerlegt werden.

Wir betrachten die Zensurinstruktion als den *antizipierten Geist* des mutmaßlichen Zensurgesetzes. Wir schließen uns darin strenge dem Geist des Zensuredikts von 1819 an, worin *Landesgesetze* und *Verordnungen* als gleichbedeutend für die Presse hingestellt werden. (Siehe das angeführte Edikt Art. XVI, Nr. 2.)

Kehren wir zur Instruktion zurück.

„Nach diesem Gesetz", nämlich dem Art. 2, „soll die Zensur keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern, noch den Schriftstellern ungebührlichen Zwang auflegen, noch den freien Verkehr des Buchhandels hemmen."

Die Untersuchung der Wahrheit, die von der Zensur nicht gehindert werden soll, ist näher qualifiziert als eine *ernsthafte* und *bescheidene*. Beide Bestimmungen weisen die Untersuchung nicht auf ihren Inhalt, sondern vielmehr auf etwas, das außer ihrem Inhalt liegt. Sie ziehen von vornherein die Untersuchung von der Wahrheit ab und schreiben ihr Aufmerksamkeiten gegen einen unbekannten Dritten vor. Die Untersuchung, die ihre Augen beständig nach diesem durch das Gesetz mit einer gerechten Irritabilität begabten Dritten richtet, wird sie nicht die Wahrheit aus dem Gesicht verlieren? Ist es nicht die erste Pflicht des Wahrheitsforschers, direkt auf die Wahrheit loszugehen, ohne rechts oder links zu sehen? Vergesse ich nicht die Sache zu sagen, wenn ich noch weniger vergessen darf, sie in der vorgeschriebenen Form zu sagen?

Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte

sie es sein? Gegen sich selbst? Verum index sui et falsi.[5] Also *gegen die Unwahrheit*?

Bildet die Bescheidenheit den Charakter der Untersuchung, so ist sie eher ein Kennzeichen der Scheu vor der Wahrheit als vor der Unwahrheit. Sie ist ein niederschlagendes Mittel auf jedem Schritt, den ich vorwärts tue. *Sie ist eine der Untersuchung vorgeschriebene Angst, das Resultat zu finden*, ein Präservativmittel vor der Wahrheit.

Ferner: die Wahrheit ist allgemein, sie gehört nicht mir, sie gehört allen, sie hat mich, ich habe sie nicht. Mein Eigentum ist die *Form*, sie ist meine geistige Individualität. Le style c'est l'homme.[1] Und wie! Das Gesetz gestattet, daß ich schreiben soll, nur soll ich einen andern als *meinen* Stil schreiben! Ich darf das Gesicht meines Geistes zeigen, aber ich muß es vorher in *vorgeschriebene Falten* legen! Welcher Mann von Ehre wird nicht erröten über diese Zumutung und nicht lieber sein Haupt unter der Toga verbergen? Wenigstens läßt die Toga einen Jupiterkopf ahnen. Die vorgeschriebenen Falten heißen nichts als: bonne mine à mauvais jeu[2].

Ihr bewundert die entzückende Mannigfaltigkeit, den unerschöpflichen Reichtum der Natur. Ihr verlangt nicht, daß die Rose duften soll wie das Veilchen, aber das Allerreichste, der Geist soll nur auf *eine* Art existieren dürfen? Ich bin humoristisch, aber das Gesetz gebietet, ernsthaft zu schreiben. Ich bin keck, aber das Gesetz befiehlt, daß mein Stil bescheiden sei. *Grau in grau* ist die einzige, die berechtigte Farbe der Freiheit. Jeder Tautropfen, in den die Sonne scheint, glitzert in unerschöpflichem Farbenspiel, aber die geistige Sonne, in wie vielen Individuen, an welchen Gegenständen sie auch sich breche, soll nur eine, nur die *offizielle Farbe* erzeugen dürfen! Die wesentliche Form des Geistes ist *Heiterkeit, Licht*, und ihr macht den *Schatten* zu seiner einzigen entsprechenden Erscheinung; nur schwarz gekleidet soll er gehen, und doch gibt es unter den Blumen keine schwarze. Das Wesen des Geistes ist *die Wahrheit immer selbst*, und was macht ihr zu seinem Wesen? *Die Bescheidenheit*. Nur der Lump ist bescheiden, sagt Goethe[6], und zu solchem Lumpen wollt ihr den Geist machen? Oder soll die Bescheidenheit jene Bescheidenheit des Genies sein, wovon Schiller[7] spricht, so verwandelt zuerst alle eure Staatsbürger und vor allem eure Zensoren in Genies. Dann aber besteht die Bescheidenheit des Genies zwar nicht darin, worin die Sprache der Bildung besteht, keinen Akzent und keinen Dialekt, wohl aber den Akzent der Sache und den Dialekt ihres Wesens zu sprechen. Sie besteht darin, Bescheidenheit und Unbescheidenheit zu vergessen und die Sache

[1] Am Stil erkennt man den Menschen. – [2] gute Miene zum bösen Spiel

herauszuscheiden. Die allgemeine Bescheidenheit des Geistes ist die Vernunft, jene universelle Liberalität, die sich zu *jeder Natur* nach *ihrem wesentlichen Charakter* verhält.

Soll ferner die *Ernsthaftigkeit* nicht zu jener Definition des Tristram Shandy[8] passen, wonach sie ein heuchlerisches Benehmen des Körpers ist, um die Mängel der Seele zu verdecken, sondern den *sachlichen* Ernst bedeuten, so hebt sich die ganze Vorschrift auf. Denn das Lächerliche behandle ich ernsthaft, wenn ich es lächerlich behandle, und die ernsthafteste Unbescheidenheit des Geistes ist, gegen die Unbescheidenheit bescheiden zu sein.

Ernsthaft und bescheiden! welche schwankenden, relativen Begriffe! Wo hört der Ernst auf, wo fängt der Scherz an? wo hört die Bescheidenheit auf, wo fängt die Unbescheidenheit an? Wir sind auf die *Temperamente* des Zensors angewiesen. Es wäre ebenso unrecht, dem Zensor das Temperament, als dem Schriftsteller den Stil vorzuschreiben. Wollt ihr konsequent sein in eurer ästhetischen Kritik, so verbietet auch, *allzu ernsthaft* und *allzu bescheiden* die Wahrheit zu untersuchen, denn die allzu große Ernsthaftigkeit ist das Allerlächerlichste, und die allzu große Bescheidenheit ist die bitterste Ironie.

Endlich wird von einer völlig verkehrten und abstrakten Ansicht der *Wahrheit* selbst ausgegangen. Alle Objekte der schriftstellerischen Tätigkeit werden unter der einen allgemeinen Vorstellung „*Wahrheit*" subsumiert. Sehen wir nun selbst vom *Subjektiven* ab, nämlich davon, daß ein und derselbe Gegenstand in den verschiedenen Individuen sich verschieden bricht und seine verschiedenen Seiten in ebenso viele verschiedene geistige Charaktere umsetzt; soll denn der *Charakter des Gegenstandes* gar keinen, auch nicht den geringsten Einfluß auf die Untersuchung ausüben? Zur Wahrheit gehört nicht nur das Resultat, sondern auch der Weg. Die Untersuchung der Wahrheit muß selbst wahr sein, die wahre Untersuchung ist die entfaltete Wahrheit, deren auseinandergestreute Glieder sich im Resultat zusammenfassen. Und die Art der Untersuchung sollte nicht nach dem Gegenstand sich verändern? Wenn der Gegenstand lacht, soll sie ernst aussehen, wenn der Gegenstand unbequem ist, soll sie bescheiden sein. Ihr verletzt also das Recht des Objekts, wie ihr das Recht des Subjekts verletzt. Ihr faßt die Wahrheit abstrakt und macht den Geist zum *Untersuchungsrichter*, der sie trocken *protokolliert*.

Oder bedarf es dieser metaphysischen Quälerei nicht? ist die Wahrheit einfach so zu verstehen, daß *Wahrheit sei, was die Regierung anordnet*, und daß die *Untersuchung* als ein überflüssiger, zudringlicher, aber der *Etikette*

wegen nicht ganz abzuweisender Dritter hinzukomme? Es scheint fast so. Denn von vornherein wird die Untersuchung im *Gegensatz* gegen die Wahrheit gefaßt und erscheint daher in der verdächtigen offiziellen Begleitung der Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit, die allerdings dem Laien dem Priester gegenüber geziemen. Der Regierungsverstand ist die einzige Staatsvernunft. Dem andern Verstand und seinem Geschwätz sind zwar unter gewissen Zeitumständen Konzessionen zu machen, zugleich aber trete er mit dem Bewußtsein der Konzession und der eigentlichen Rechtlosigkeit auf, bescheiden und gebeugt, ernsthaft und langweilig. Wenn Voltaire sagt: „tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux“[9], so wird hier das ennuyante Genre zum exklusiven, wie schon die Hinweisung auf „die Verhandlungen der Rheinischen Landstände“ zur Genüge beweist. Warum nicht lieber den guten alten deutschen Kurialstil? Frei sollt ihr schreiben, aber jedes Wort sei zugleich ein Knicks vor der liberalen Zensur, die eure ebenso ernsten als bescheidenen Vota passieren läßt. Das Bewußtsein der Devotion verliert ja nicht!

Der *gesetzliche Ton* liegt nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Bescheidenheit und Ernsthaftigkeit. Also alles erregt Bedenken, die Ernsthaftigkeit, die Bescheidenheit und vor allem die Wahrheit, unter deren unbestimmter Weite eine sehr bestimmte, sehr zweifelhafte Wahrheit verborgen scheint.

„Die Zensur“, heißt es weiter in der Instruktion, „soll also keineswegs in einem engherzigen, über dieses Gesetz hinausgehenden Sinn gehandhabt werden.“

Unter *diesem Gesetz* ist zunächst der Art. 2 des Edikts von 1819 gemeint, allein später verweist die Instruktion auf den „*Geist*“ des Zensuredikts überhaupt. Beide Bestimmungen sind leicht zu vereinen. Der Art. 2 ist der *konzentrierte Geist* des Zensuredikts, dessen weitere Gliederung und Spezifikation sich in den andern Artikeln findet. Wir glauben den zitierten Geist nicht besser charakterisieren zu können als durch *folgende Äußerungen desselben:*

Art. VII. „*Die der Akademie der Wissenschaften und den Universitäten bisher verliehene Zensurfreiheit wird auf fünf Jahre hiermit suspendiert.*“

§ 10. „*Der gegenwärtige einstweilige Beschluß* soll, vom heutigen Tage an, fünf Jahre in Wirksamkeit bleiben. Vor Ablauf dieser Zeit soll am Bundestage gründlich untersucht werden, auf welche Weise die im 18. Artikel der Bundesakte in *Anregung gebrachten* gleichförmigen Verfügungen über die *Preßfreiheit* in Erfüllung zu setzen *sein möchten,* und demnächst ein Definitivbeschluß über die rechtmäßigen *Grenzen der Preßfreiheit* in Deutschland erfolgen.“

Ein Gesetz, welches die *Preßfreiheit*, wo sie noch existierte, suspendiert, und wo sie zur Existenz gebracht werden sollte, durch die *Zensur* überflüssig macht, kann nicht gerade ein der Presse günstiges genannt werden. Auch gesteht § 10 geradezu, daß anstatt der im 18. Artikel der Bundesakte[10] in Anregung gebrachten und vielleicht einmal in Erfüllung zu setzenden *Preßfreiheit* provisorisch ein *Zensurgesetz* gegeben werde. Dies quid pro quo[1] verrät zum wenigsten, daß der Charakter der Zeit Beschränkungen der Presse gebot, daß das Edikt dem Mißtrauen gegen die Presse seinen Ursprung verdankt. Diese Verstimmung wird sogar entschuldigt, indem sie als provisorisch, als nur für fünf Jahre geltend – leider hat sie 22 Jahre gewährt – bezeichnet wird.

Schon die nächste Zeile der Instruktion zeigt uns, wie sie in den Widerspruch gerät, der einerseits die Zensur in keinem über das Edikt hinausgehenden Sinn gehandhabt wissen will und ihr zu gleicher Zeit dies Hinausgehen vorschreibt:

„Der Zensor kann eine freimütige Besprechung auch der innern Angelegenheiten sehr wohl gestatten."

Der Zensor *kann*, er muß nicht, es ist keine Notwendigkeit, allein schon dieser vorsichtige Liberalismus geht nicht nur über den Geist, sondern über die bestimmten Forderungen des Zensuredikts sehr bestimmt hinaus. Das alte Zensuredikt, und zwar der in der Instruktion zitierte Art. 2, gestattet nicht nur keine *freimütige Besprechung* der preußischen, sondern nicht einmal der *chinesischen* Angelegenheiten.

„Hieher", nämlich zu den Verletzungen der Sicherheit des preußischen Staats und der deutschen Bundesstaaten, wird kommentiert, „gehören alle Versuche, in *irgendeinem Lande* bestehende Parteien, welche am Umsturz der Verfassung arbeiten, *in einem günstigen Lichte* darzustellen."

Ist auf diese Weise eine *freimütige* Besprechung der chinesischen oder türkischen Landesangelegenheiten gestattet? Und wenn schon so entlegene Beziehungen die irritable Sicherheit des deutschen Bundes gefährden, wie nicht jedes mißbilligende Wort über *innere* Angelegenheiten?

Geht auf diese Weise die Instruktion nach der liberalen Seite hin über den Geist des Art. 2 des Zensuredikts hinaus – ein *Hinausgehen*, dessen *Inhalt* sich später ergeben wird, das aber *formell* schon insofern verdächtig ist, als es sich zur Konsequenz des Art. 2 macht, von dem in der Instruktion weislich nur die *erste Hälfte* zitiert, der Zensor aber zugleich auf den *Artikel*

[1] Dieser Mißgriff

selbst angewiesen wird –, so geht sie ebensosehr nach der *illiberalen Seite hin über das Zensuredikt* hinaus und fügt *neue Preßbeschränkungen* zu den alten hinzu.

In dem oben zitierten Art. 2 des Zensuredikts heißt es:

„Ihr Zweck" (der Zensur) „ist, demjenigen zu steuern, was den *allgemeinen Grundsätzen* der Religion, ohne Rücksicht auf die Meinungen und Lehren *einzelner* Religionsparteien und im Staate geduldeter Sekten, zuwider ist."

Im Jahr 1819 herrschte noch der Rationalismus, welcher unter der Religion im allgemeinen die sogenannte Vernunftreligion verstand. Dieser *rationalistische Standpunkt* ist auch der Standpunkt des Zensuredikts, welches allerdings so inkonsequent ist, sich auf den irreligiösen Standpunkt zu stellen, während es die Religion zu schützen bezweckt. Es widerspricht nämlich schon den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ihre allgemeinen Grundsätze von ihrem positiven Inhalt und von ihrer Bestimmtheit zu trennen, denn jede Religion glaubt sich von den andern besondern *eingebildeten* Religionen eben durch ihr *besonderes Wesen* zu unterscheiden und eben durch ihre *Bestimmtheit* die *wahre Religion* zu sein. Die neue Zensurinstruktion läßt in der Zitation des Art. 2 den *beschränkenden Nachsatz* aus, durch welchen die einzelnen Religionsparteien und Sekten von der Inviolabilität ausgeschlossen wurden, aber sie bleibt nicht hierbei stehen, sie liefert den folgenden Kommentar:

„Alles, was wider die *christliche* Religion im allgemeinen oder wider einen *bestimmten Lehrbegriff* auf eine *frivole, feindselige* Art gerichtet ist, darf nicht geduldet werden."

Das alte Zensuredikt erwähnt mit keinem Wort der *christlichen* Religion, im Gegenteil, es unterscheidet die Religion von *allen* einzelnen Religionsparteien und Sekten. Die neue Zensurinstruktion verwandelt nicht nur Religion in *christliche* Religion, sondern fügt noch den *bestimmten Lehrbegriff hinzu.* Köstliche Ausgeburt unsrer christlich gewordnen Wissenschaft! Wer will noch leugnen, daß sie der Presse neue Fesseln geschmiedet hat? Die Religion soll *weder im allgemeinen noch im besondern* angegriffen werden. Oder glaubt ihr etwa, die Worte „frivol, feindselig" machten die neuen Ketten zu Rosenketten? Wie geschickt geschrieben, *frivol, feindselig!* Das Adjektivum frivol richtet sich an die Ehrbarkeit des Bürgers, es ist das exoterische Wort an die Welt, aber das Adjektivum feindselig wird dem Zensor ins Ohr geflüstert, es ist die gesetzliche Interpretation der Frivolität. Wir werden in dieser Instruktion noch mehrere Beispiele von diesem feinen Takte finden, der ein subjektives, das Blut ins Gesicht treibendes Wort an das Publikum

und ein objektives, das Blut dem Schriftsteller aus dem Gesicht treibendes Wort an den Zensor richtet. Auf diese Weise kann man lettres de cachet[11] in Musik setzen.

Und in welchen merkwürdigen Widerspruch verfängt sich die Zensurinstruktion! Nur der halbe Angriff, der sich an einzelnen Seiten der Erscheinung hält, ohne tief und ernst genug zu sein, um das Wesen der Sache zu treffen, ist frivol, eben die Wendung gegen ein *nur Besonderes als solches* ist frivol. Ist also der Angriff auf die christliche Religion im allgemeinen verboten, so ist nur der frivole Angriff auf sie gestattet. Umgekehrt ist der Angriff auf die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr Wesen, auf das Besondere, *insofern es Erscheinung* des Wesens ist, ein feindseliger Angriff. Die Religion kann nur auf *eine feindselige oder frivole* Weise angegriffen werden, ein Drittes gibt es nicht. Diese Inkonsequenz, in welche sich die Instruktion verfängt, ist allerdings nur ein *Schein*, denn sie ruht in dem Scheine, als sollte überhaupt noch *irgendein* Angriff auf die Religion gestattet sein; aber es bedarf nur eines unbefangenen Blickes, um diesen Schein als Schein zu erkennen. Die Religion soll weder auf eine feindselige noch auf eine frivole Weise, weder im allgemeinen noch im besondern, *also gar nicht* angegriffen werden.

Doch wenn die Instruktion in offnem Widerspruch gegen das Zensuredikt von 1819 die *philosophische Presse* in neue Fesseln schlägt, so sollte sie wenigstens so konsequent sein, die *religiöse Presse* aus den alten Fesseln zu befreien, in die jenes rationalistische Edikt sie geschlagen hat. Es macht nämlich auch zum Zweck der Zensur:

„dem fanatischen Herüberziehen von religiösen Glaubenssätzen in die Politik und der dadurch entstehenden *Begriffsverwirrung* entgegenzutreten".

Die neue Instruktion ist zwar so klug, dieser Bestimmung in ihrem *Kommentar* nicht zu erwähnen, aber sie nimmt dieselbe nichtsdestoweniger in die *Zitation des Art. 2* auf. Was heißt fanatisches Herüberziehen von religiösen Glaubenssätzen in die Politik? Es heißt, die religiösen Glaubenssätze ihrer spezifischen Natur nach den Staat bestimmen lassen, es heißt, das *besondere Wesen der Religion zum Maß des Staats* machen. Das alte Zensuredikt konnte mit Recht dieser Begriffsverwirrung entgegentreten, denn es gibt die besondere Religion, den bestimmten Inhalt derselben der Kritik anheim. Doch das alte Edikt stützte sich auf den seichten, oberflächlichen, von euch selbst verachteten *Rationalismus*. Ihr aber, die ihr den Staat auch im einzelnen auf den *Glauben* und das *Christentum* stützt, die ihr einen *christlichen Staat* wollt, wie könnt ihr noch der Zensur dieser Begriffsverwirrung vorzubeugen anempfehlen?

Die Konfusion des politischen und christlich-religiösen Prinzips ist ja die *offizielle Konfession* geworden. Diese Konfusion wollen wir mit einem Wort klarmachen. Bloß von der christlichen als der anerkannten Religion zu reden, so habt ihr in eurem Staate Katholiken und Protestanten. Beide machen gleiche Ansprüche an den Staat, wie sie gleiche Pflichten gegen ihn haben. Sie sehen ab von ihren religiösen Differenzen und verlangen auf gleiche Weise, daß der Staat die Verwirklichung der politischen und rechtlichen Vernunft sei. Ihr aber wollt einen *christlichen Staat*. Ist euer Staat nur *lutherisch-christlich*, so wird er dem *Katholiken* zu einer Kirche, der er nicht angehört, die er als ketzerisch verwerfen muß, deren innerstes Wesen ihm widerspricht. Umgekehrt verhält es sich ebenso, oder macht ihr den *allgemeinen Geist des Christentums* zum *besondern* Geist eures Staates, so entscheidet ihr doch aus eurer protestantischen Bildung heraus, *was* der allgemeine Geist des Christentums sei. Ihr bestimmt, *was christlicher Staat* sei, obgleich euch die letzte Zeit gelehrt hat, daß einzelne Regierungsbeamte die Grenzen zwischen Religion und Welt, zwischen Staat und Kirche nicht ziehen können. Nicht *Zensoren*, sondern *Diplomaten* hatten über diese *Begriffsverwirrung* nicht zu *entscheiden*, sondern zu *unterhandeln*.[12] Endlich stellt ihr euch auf den *ketzerischen* Standpunkt, wenn ihr das bestimmte Dogma als unwesentlich verwerft. Nennt ihr euren Staat *allgemein christlich*, so bekennt ihr mit einer diplomatischen Wendung, daß er *unchristlich* sei. Also verbietet entweder, die Religion überhaupt in die Politik zu ziehen – aber das wollt ihr nicht, denn ihr wollt den Staat nicht auf freie Vernunft, sondern auf den Glauben stützen, die Religion gilt euch als die *allgemeine Sanktion des Positiven* –, oder erlaubt auch das *fanatische* Herüberziehen der Religion in die Politik. Laßt sie auf *ihre Weise* politisieren, aber das wollt ihr wieder nicht: die Religion soll die Weltlichkeit stützen, ohne daß sich die Weltlichkeit der Religion unterwirft. Zieht ihr die Religion einmal in die Politik, so ist es eine unträgliche, ja eine *irreligiöse* Anmaßung, *weltlich* bestimmen zu wollen, *wie* die Religion innerhalb der Politik aufzutreten habe. Wer sich mit der Religion verbünden will aus Religiosität, muß ihr in allen Fragen die entscheidende Stimme einräumen, oder versteht ihr vielleicht unter Religion den *Kultus eurer eignen Unumschränktheit und Regierungsweisheit*?

Noch auf andre Weise gerät die *Rechtgläubigkeit* der neuen Zensurinstruktion in Konflikt mit dem *Rationalismus* des alten Zensuredikts. Dieses subsumiert unter den Zweck der Zensur auch die Unterdrückung dessen, „was die *Moral* und guten Sitten beleidigt". Die Instruktion führt diesen Passus als *Zitat* aus dem Art. 2 an. Allein, wenn *ihr Kommentar* in bezug auf die Religion Zusätze machte, so enthält er Weglassungen in bezug auf die Moral.

Aus der Beleidigung der *Moral* und der *guten Sitten* wird eine Verletzung von „Zucht und Sitte und äußrer Anständigkeit". Man sieht: *die Moral als Moral*, als *Prinzip einer Welt*, die eignen Gesetzen gehorcht, *verschwindet*, und an die Stelle des Wesens treten äußerliche Erscheinungen, die *polizeiliche Ehrbarkeit*, der *konventionelle Anstand*. Ehre, dem Ehre gebührt, hier erkennen wir wahre Konsequenz. Der spezifisch christliche Gesetzgeber kann die *Moral* als in sich selbst geheiligte unabhängige Sphäre *nicht anerkennen*, denn ihr inneres allgemeines Wesen vindiziert er der Religion. Die unabhängige Moral beleidigt die allgemeinen Grundsätze der Religion, und die besondern Begriffe der Religion sind der Moral zuwider. Die Moral erkennt nur ihre eigne allgemeine und vernünftige Religion und die Religion nur ihre besondre positive Moral. Die Zensur wird also nach dieser Instruktion die intellektuellen Heroen der Moral, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza, als irreligiös, als die Zucht, die Sitte, die äußre Anständigkeit verletzend, verwerfen müssen. Alle diese Moralisten gehen von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes. Von diesen unerwünschten Neuerungen der Zensur – einerseits der Erschlaffung ihres moralischen, andrerseits der rigurösen Schärfung ihres religiösen Gewissens – wenden wir uns zu dem Erfreulicheren, zu den *Konzessionen*.

Es „folgt insbesondere, daß Schriften, in denen die Staatsverwaltung im ganzen oder in einzelnen Zweigen gewürdigt, erlassene oder noch zu erlassende Gesetze nach ihrem innern Werte geprüft, Fehler und Mißgriffe aufgedeckt, Verbesserungen angedeutet oder in Vorschlag gebracht werden, um deswillen, weil sie in einem andern Sinne als dem der Regierung geschrieben, nicht zu verwerfen sind, wenn nur ihre Fassung anständig und ihre *Tendenz wohlmeinend* ist".

Bescheidenheit und Ernsthaftigkeit der Untersuchung. Diese Forderung teilt die neue Instruktion mit dem Zensuredikt, allein ihr genügt die *anständige* Fassung ebensowenig wie die Wahrheit des Inhalts. Die T e n d e n z wird ihr zum Hauptkriterium, ja sie ist ihr durchgehender Gedanke, während in dem Edikt selbst nicht einmal *das Wort* Tendenz zu finden ist. Worin sie bestehe, sagt auch die neue Instruktion nicht; wie wichtig ihr aber die Tendenz sei, möge noch folgender Auszug beweisen:

„Es ist dabei eine *unerläßliche* Voraussetzung, daß die *Tendenz* der gegen die Maßregeln der Regierung ausgesprochenen Erinnerungen nicht gehässig und böswillig, sondern wohlmeinend sei, und es muß von dem Zensor der gute Wille und die Einsicht verlangt werden, daß er zu unterscheiden wisse, wo das eine und das andre der Fall ist. Mit Rücksicht hierauf haben die Zensoren ihre Aufmerksamkeit auch besonders auf die Form und den Ton der Sprache der Druckschriften zu richten und, inso-

fern durch Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit und Anmaßung *ihre Tendenz* **sich als eine** verderbliche darstellt, deren Druck nicht zu gestatten."

Der Schriftsteller ist also dem *furchtbarsten Terrorismus*, der *Jurisdiktion des Verdachts* anheimgefallen. *Tendenz*gesetze, Gesetze, die keine objektiven Normen geben, sind Gesetze des Terrorismus, wie sie die Not des Staats unter Robespierre und die Verdorbenheit des Staats unter den römischen Kaisern erfunden hat. Gesetze, die nicht die *Handlung als solche*, sondern die *Gesinnung* des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen, sind nichts als *positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit*. Lieber wie jener Zar von Rußland[1] jedem den Bart durch offizielle Kosaken abscheren lassen, als die Meinung, in der ich den Bart trage, zum Kriterium des Scherens machen.

Nur insofern ich mich *äußere*, in die Sphäre des Wirklichen trete, trete ich in die Sphäre des Gesetzgebers. Für das Gesetz bin ich gar nicht vorhanden, gar kein Objekt desselben, außer in *meiner Tat*. Sie ist das einzige, woran mich das Gesetz zu halten hat; denn sie ist das einzige, wofür ich ein Recht der Existenz verlange, ein *Recht der Wirklichkeit*, wodurch ich also auch dem *wirklichen Recht* anheimfalle. Allein das Tendenzgesetz bestraft nicht allein das, was ich tue, sondern das, was ich *außer* der Tat meine. Es ist also ein Insult auf die Ehre des Staatsbürgers, ein Vexiergesetz gegen meine Existenz.

Ich kann mich drehen und wenden, wie ich will, es kommt auf den Tatbestand nicht an. Meine Existenz ist verdächtig, mein innerstes Wesen, meine Individualität wird als eine *schlechte* betrachtet, und *für diese Meinung* werde ich *bestraft*. Das Gesetz straft mich nicht für das Unrecht, was ich tue, sondern für das Unrecht, was ich nicht tue. Ich werde eigentlich dafür gestraft, daß meine Handlung *nicht gesetzwidrig* ist, denn nur dadurch zwinge ich den milden, wohlmeinenden Richter, an meine *schlechte Gesinnung*, die so klug ist, nicht ans Tageslicht zu treten, sich zu halten.

Das Gesinnungsgesetz ist *kein Gesetz des Staates* für die *Staatsbürger*, sondern das *Gesetz einer Partei gegen eine andre Partei*. Das Tendenzgesetz hebt die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetze auf. Es ist ein Gesetz der Scheidung, nicht der Einung, und alle Gesetze der Scheidung sind reaktionär. Es ist kein Gesetz, sondern ein *Privilegium*. Der eine darf tun, was der andre nicht tun darf, nicht, weil diesem etwa eine objektive Eigenschaft fehlte, wie dem Kind zum Kontrahieren von Verträgen, nein, weil seine gute Meinung, seine Gesinnung verdächtig ist. Der *sittliche Staat* unterstellt in seinen Gliedern *die Gesinnung des Staats*, sollten sie auch in *Opposition*

[1] Peter I.

gegen ein Staatsorgan, gegen die *Regierung* treten; aber die Gesellschaft, in der *ein* Organ sich alleiniger, exklusiver Besitzer der Staatsvernunft und Staatssittlichkeit dünkt, eine Regierung, die sich in prinzipiellen Gegensatz gegen das Volk setzt und daher *ihre staatswidrige Gesinnung* für die allgemeine, für die normale Gesinnung hält, das üble Gewissen der Faktion erfindet Tendenzgesetze, *Gesetze der Rache*, gegen eine Gesinnung, die nur in den Regierungsgliedern selbst ihren Sitz hat. Gesinnungsgesetze basieren auf der Gesinnungslosigkeit, auf der unsittlichen, materiellen Ansicht vom Staat. Sie sind ein indiskreter Schrei des bösen Gewissens. Und wie ist ein Gesetz der Art zu exekutieren? Durch ein Mittel, empörender als das Gesetz selbst, durch *Spione*, oder durch vorherige Übereinkunft, ganze literarische Richtungen für verdächtig zu halten, wobei allerdings wieder auszukundschaften bleibt, welcher Richtung ein Individuum angehöre. Wie im Tendenzgesetz die *gesetzliche Form* dem *Inhalt widerspricht*, wie die *Regierung*, die es gibt, gegen das eifert, was sie selbst ist, gegen die staatswidrige Gesinnung, so bildet sie auch im besondern gleichsam die *verkehrte Welt* zu ihren Gesetzen, denn sie mißt mit doppeltem Maß. Nach der einen Seite ist Recht, was das Unrecht der andern Seite ist. *Ihre Gesetze schon sind das Gegenteil von dem, was sie zum Gesetz machen.*

In dieser Dialektik verfängt sich auch die *neue Zensurinstruktion*. Sie ist der Widerspruch, alles das auszuüben und den Zensoren zur Pflicht zu machen, was sie an der Presse als staatswidrig verdammt.

So verbietet die Instruktion den Schriftstellern, die Gesinnung einzelner oder ganzer Klassen zu verdächtigen, und in einem Atem gebietet sie dem Zensor, alle Staatsbürger in verdächtige und unverdächtige einzuteilen, in wohlmeinende und übelmeinende. Die der Presse entzogene Kritik wird zur täglichen Pflicht des Regierungskritikers; allein bei dieser Umkehrung hat es nicht einmal sein Bewenden. Innerhalb der Presse erschien das Staatswidrige seinem Gehalte nach als ein Besonderes, nach der Seite seiner Form war es allgemein, d. h. dem allgemeinen Urteil preisgegeben.

Allein nun dreht sich die Sache um. Das Besondere erscheint jetzt *in bezug auf seinen Inhalt* als das Berechtigte, das Staatswidrige als Meinung des Staats, als Staatsrecht, in bezug auf seine Form als Besonderes, unzugänglich dem allgemeinen Licht, aus dem freien Tag der Öffentlichkeit in die Aktenstube des Regierungskritikers verbannt. So will die Instruktion die Religion beschützen, aber sie verletzt den allgemeinsten Grundsatz aller Religionen, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der subjektiven Gesinnung. Sie macht den Zensor an Gottes Statt zum Richter des Herzens. So untersagt sie beleidigende Äußerungen und ehrenkränkende Urteile über einzelne Personen,

aber sie setzt euch jeden Tag dem ehrenkränkenden und beleidigenden Urteil des Zensors aus. So will die Instruktion die von den übelwollenden oder schlecht unterrichteten Individuen herrührenden Klatschereien unterdrücken, und sie zwingt den Zensor, sich auf solche Klatschereien, auf das Spionieren durch schlecht unterrichtete und übelwollende Individuen zu verlassen und zu verlegen, indem sie das Urteil aus der Sphäre des objektiven Gehalts in die Sphäre der subjektiven Meinung und Willkür herabzieht. So soll die Absicht des Staats nicht verdächtigt werden, aber die Instruktion geht vom Verdacht gegen den Staat aus. So soll unter gutem Schein keine schlechte Gesinnung verborgen werden, aber die Instruktion selbst ruht auf einem falschen Schein. So soll das Nationalgefühl erhöht werden, und auf eine die Nationen erniedrigende Ansicht wird basiert. Man verlangt gesetzmäßiges Betragen und Achtung vor dem Gesetze, aber zugleich sollen wir Institutionen ehren, die uns gesetzlos machen und die Willkür an die Stelle des Rechts setzen. Wir sollen das Prinzip der Persönlichkeit so sehr anerkennen, daß wir trotz dem mangelhaften Institut der Zensur dem Zensor vertrauen, und ihr verletzt das Prinzip der Persönlichkeit so sehr, daß ihr sie nicht nach den Handlungen, sondern nach der Meinung von der Meinung ihrer Handlungen richten laßt. Ihr fordert Bescheidenheit, und ihr geht von der enormen Unbescheidenheit aus, einzelne Staatsdiener zum Herzensspäher, zum Allwissenden, zum Philosophen, Theologen, Politiker, zum delphischen Apollo zu ernennen. Ihr macht uns einerseits die Anerkennung der Unbescheidenheit zur Pflicht und verbietet uns andrerseits die Unbescheidenheit. Die eigentliche Unbescheidenheit besteht darin, die Vollendung der Gattung besondern Individuen zuzuschreiben. Der Zensor ist ein besonderes Individuum, aber die Presse ergänzt sich zur Gattung. Uns befehlt ihr Vertrauen, und dem Mißtrauen leiht ihr gesetzliche Kraft. Ihr traut euren Staatsinstitutionen so viel zu, daß sie den schwachen Sterblichen, den Beamten, zum Heiligen und ihm das Unmögliche möglich machen werden. Aber ihr mißtraut eurem Staatsorganismus so sehr, daß ihr die isolierte Meinung eines Privatmanns fürchtet; denn ihr behandelt die Presse als einen Privatmann. Von den Beamten unterstellt ihr, daß sie ganz unpersönlich, ohne Groll, Leidenschaft, Borniertheit und menschliche Schwäche verfahren werden. Aber das Unpersönliche, die *Ideen*, verdächtigt ihr, voller persönlicher Ränke und subjektiver Niederträchtigkeit zu sein. Die Instruktion verlangt unbegrenztes Vertrauen auf den Stand der Beamteten, und sie geht von unbegrenztem Mißtrauen gegen den Stand der Nichtbeamteten aus. Warum sollen wir nicht Gleiches mit Gleichem vergelten? Warum soll uns nicht eben dieser Stand das Verdächtige sein? Ebenso der Charakter. Und von vornherein

muß der Unbefangene dem Charakter des öffentlichen Kritikers mehr Achtung zollen als dem Charakter des geheimen.

Was überhaupt schlecht ist, bleibt schlecht, welches Individuum der Träger dieser Schlechtigkeit sei, ob ein Privatkritiker oder ein von der Regierung angestellter, nur daß im letztern Fall die Schlechtigkeit autorisiert und als eine Notwendigkeit von oben betrachtet wird, um das Gute von unten zu verwirklichen.

Die *Zensur der Tendenz* und die *Tendenz der Zensur* sind ein *Geschenk der neuen liberalen Instruktion.* Niemand wird uns verdenken, wenn wir mit einem gewissen Mißtrauen zu ihren weitern Bestimmungen uns hinwenden.

„Beleidigende Äußerungen und ehrenkränkende Urteile über einzelne Personen sind nicht zum Druck geeignet."

Nicht zum Druck geeignet! Statt dieser Milde wäre zu wünschen, daß das beleidigende und ehrenkränkende Urteil objektive Bestimmungen erhalten hätte.

„Dasselbe gilt von der Verdächtigung der Gesinnung einzelner *oder*" (inhaltsschweres Oder) „ganzer Klassen, vom Gebrauch von *Parteinamen* und dergleichen Persönlichkeiten."

Also auch die Rubrizierung unter Kategorien, der Angriff auf ganze Klassen, der Gebrauch von Parteinamen – und der Mensch muß allem wie Adam einen Namen geben, damit es für ihn vorhanden sei –, Parteinamen sind notwendige Kategorien für die politische Presse,

„Weil jede Krankheit zuvörderst, wie Doktor Sassafras meint,
Um glücklich sie kurieren zu können,
Benamset werden muß."[13]

Dies alles gehört zu den *Persönlichkeiten.* Wie soll man es nun anfangen? Die Person des einzelnen darf man nicht angreifen, die Klasse, das Allgemeine, die moralische Person ebensowenig. Der Staat will – und da hat er recht – keine Injurien dulden, keine Persönlichkeiten; aber durch ein leichtes „oder" wird das Allgemeine auch unter die Persönlichkeiten subsumiert. Durch das „oder" kommt das Allgemeine in die Mitte, und durch ein kleines „und" erfahren wir schließlich, daß nur von Persönlichkeiten die Rede gewesen. Als eine ganz spielende Konsequenz aber ergibt sich, daß alle Kontrolle der Beamten wie solcher Institutionen, die als eine Klasse von Individuen existieren, der Presse untersagt wird.

„Wird die Zensur nach diesen Andeutungen in dem Geiste des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 ausgeübt, so wird einer anständigen und freimütigen Publizität hinreichender Spielraum gewährt, und es ist zu erwarten, daß dadurch eine größere Teilnahme an vaterländischen Interessen erweckt und so das Nationalgefühl erhöht werden wird."

Daß nach diesen Andeutungen der *anständigen*, im Sinne der Zensur anständigen, Publizität ein mehr als hinreichender Spielraum gewährt sei – auch das Wort Spielraum ist glücklich gewählt, denn der Raum ist für eine spielende, an Luftsprüngen sich genügende Presse berechnet –, gestehen wir zu; ob für eine *freimütige* Publizität, und wo ihr der *freie Mut* sitzen soll, überlassen wir dem Scharfblick des Lesers. Was die *Erwartungen* der Instruktion betrifft, so mag allerdings das *Nationalgefühl* in der Weise erhöht werden, wie die zugesandte Schnur das Gefühl der türkischen Nationalität erhöht; ob aber gerade die ebenso bescheidene als ernsthafte Presse Teilnahme an den vaterländischen Interessen erwecken wird, überlassen wir ihr selbst; eine magere Presse ist nicht mit China aufzufüttern. Allein vielleicht haben wir die angeführte Periode zu ernsthaft begriffen. Vielleicht treffen wir besser den Sinn, wenn wir sie als bloßen Haken in der Rosenkette betrachten. Vielleicht hält dieser liberale Haken eine Perle von sehr zweideutigem Wert. Sehen wir zu. Auf den Zusammenhang kommt alles an. Die Erhöhung des Nationalgefühls und die Erweckung der Teilnahme an vaterländischen Interessen, die in dem angeführten obligaten Passus als *Erwartung* ausgesprochen werden, verwandeln sich unter der Hand in einen *Befehl*, in dessen Munde ein *neuer Preßzwang* unsrer armen schwindsüchtigen *Tagesblätter* liegt.

„Auf diesem Weg darf man hoffen, daß auch die politische Literatur und die Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen, mit dem Gewinn eines reichern Stoffes auch einen würdigern Ton sich aneignen und es künftig verschmähen werden, durch Mitteilung gehaltloser, aus fremden Zeitungen entlehnter, von übelwollenden oder schlecht unterrichteten Korrespondenten herrührender Tagesneuigkeiten, durch Klatschereien und Persönlichkeiten auf die Neugierde ihrer Leser zu spekulieren – eine Richtung, gegen welche einzuschreiten die Zensur den unzweifelhaften Beruf hat."

Auf dem angegebenen Weg wird *gehofft*, daß die politische Literatur und Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen werden etc. Allein die *bessere Erkenntnis* läßt sich nicht anbefehlen; auch ist sie eine erst noch zu erwartende Frucht, und Hoffnung ist Hoffnung. Die Instruktion aber ist viel zu praktisch, um sich mit Hoffnungen und frommen Wünschen zu begnügen. Während der Presse die Hoffnung ihrer künftigen Besserung *als neues Soulagement* gewährt wird, wird ihr zugleich von der gütigen Instruktion ein gegenwärtiges Recht genommen. Sie verliert, was sie noch hat, die Hoffnung ihrer Besserung. Es geht ihr wie dem armen Sancho Pansa, dem sein Hofarzt alle Speise vor seinen Augen entzog, damit kein verdorbener Magen ihn zur Erfüllung der vom Herzog auferlegten Pflichten untüchtig mache.[14]

Zugleich dürfen wir die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, den preußischen Schriftsteller zur Aneignung dieser Art von anständigem Stil aufzufordern. Im Vordersatz heißt es: „Auf diesem Wege darf man hoffen, *daß*." Von diesem *daß* wird eine ganze Reihe von Bestimmungen regiert, also, daß die politische Literatur und die Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen, daß sie einen würdigern Ton, etc. etc., daß sie Mitteilungen gehaltloser, aus fremden Zeitungen entlehnter Korrespondenzen etc. verschmähen werden. Alle diese Bestimmungen stehen noch unter dem Regiment der Hoffnung; aber der Schluß, der sich durch einen *Gedankenstrich* an das Vorhergehende anschließt: „eine Richtung, gegen welche einzuschreiten die Zensur den unzweifelhaften Beruf hat", überhebt den Zensor der langweiligen Aufgabe, die gehoffte Besserung der Tagespresse abzuwarten, und ermächtigt ihn vielmehr, daß Mißfällige ohne weiteres wegzustreichen. An die Stelle der *innern Kur* ist die *Amputation* getreten.

„Damit diesem Ziele nähergetreten werde, ist es aber erforderlich, daß bei Genehmigung neuer Zeitschriften und neuer Redakteure mit großer Vorsicht verfahren werde, damit die Tagespresse nur völlig unbescholtenen Männern anvertraut werde, deren wissenschaftliche Befähigung, Stellung und Charakter für den Ernst ihrer Bestrebungen und für die Loyalität ihrer Denkungsart Bürgschaft leisten."

Ehe wir auf das einzelne eingehen, zuvor eine allgemeine Bemerkung. Die Genehmigung neuer Redakteure, also überhaupt der künftigen Redakteure, ist ganz der *„großen Vorsicht"*, versteht sich der *Staatsbehörden*, der Zensur anheimgestellt, während das alte Zensuredikt wenigstens unter gewissen Garantien die Wahl des Redakteurs dem *Belieben des Unternehmers* überließ:

„Art. 9. Die Oberzensurbehörde ist berechtigt, dem Unternehmer einer Zeitung zu erklären, daß der angegebene Redakteur nicht von der Art sei, das nötige Zutrauen einzuflößen, in welchem Falle der Unternehmer verpflichtet ist, entweder einen andern Redakteur anzunehmen *oder*, wenn er den ernannten *beibehalten will*, für ihn eine von unsern oben erwähnten Staatsministerien auf den Vorschlag gedachter Oberzensurbehörde zu *bestimmende Kaution* zu leisten."

In der neuen Zensurinstruktion spricht sich eine ganz andere Tiefe, man kann sagen *Romantik* des Geistes aus. Während das alte Zensuredikt äußerliche, prosaische, daher gesetzlich bestimmbare Kautionen verlangt, unter deren Garantie auch der mißliebige Redakteur zuzulassen sei, nimmt dagegen die Instruktion dem Unternehmer einer Zeitschrift *jeden Eigenwillen* und verweist die vorbeugende Klugheit der Regierung, die große Vorsicht und den geistigen Tiefsinn der Behörden auf innere, subjektive, äußerlich unbestimmbare Qualitäten. Wenn aber die Unbestimmtheit, die zartsinnige Innerlichkeit und die subjektive Überschwenglichkeit der *Romantik* in das *rein Äußerliche*

umschlägt, nur in dem Sinn, daß die äußerliche Zufälligkeit nicht mehr in ihrer prosaischen Bestimmtheit und Begrenzung, sondern in einer wunderbaren Glorie, in einer eingebildeten Tiefe und Herrlichkeit erscheint, so wird auch die Instruktion diesem *romantischen Schicksal* schwerlich entgehen können.

Die Redakteure der Tagespresse, unter welche Kategorie die ganze Journalistik fällt, sollen völlig unbescholtene Männer sein. Als Garantie dieser völligen Unbescholtenheit wird zunächst die *„wissenschaftliche Befähigung"* angegeben. Nicht der leiseste Zweifel steigt auf, ob der Zensor die wissenschaftliche Befähigung besitzen kann, über wissenschaftliche Befähigung jeder Art ein Urteil zu besitzen. Lebt in Preußen eine solche Schar der Regierung bekannter Universalgenies – jede Stadt hat wenigstens einen Zensor –, warum treten diese enzyklopädistischen Köpfe nicht als Schriftsteller auf? Besser als durch die Zensur könnte den Verwirrungen der Presse ein Ende gemacht werden, wenn diese Beamten, übermächtig durch ihre Anzahl, mächtiger durch ihre Wissenschaft und ihr Genie, auf einmal sich erhöben und mit ihrem Gewicht jene elenden Schriftsteller erdrückten, die nur in einem Genre, aber selbst in diesem einen Genre ohne offiziell erprobte Befähigung agieren. Warum schweigen diese gewiegten Männer, die wie die römischen Gänse durch ihr Geschnatter das Kapitol retten könnten? Es sind Männer von zu großer Zurückhaltung. Das wissenschaftliche Publikum kennt sie nicht, aber die Regierung kennt sie.

Und wenn jene Männer schon Männer sind, wie sie kein Staat zu finden wußte, denn nie hat ein Staat ganze Klassen gekannt, die nur von Universalgenies und Polyhistoren eingenommen werden können, um wieviel genialer müssen noch die Wähler dieser Männer sein! Welche geheime Wissenschaft müssen sie besitzen, um Beamten, die in der Republik der Wissenschaft unbekannt sind, ein Attest über ihre universalwissenschaftliche Befähigung ausstellen zu können! Je höher wir steigen in dieser *Bürokratie der Intelligenz*, um so wundervollere Köpfe begegnen uns. Ein Staat, der solche Säulen einer vollendeten Presse besitzt, lohnt es dem der Mühe, handelt der zweckmäßig, diese Männer zu *Wächtern* einer mangelhaften Presse zu machen, das Vollendete zum Mittel für das Unvollendete herabzusetzen?

So viele dieser Zensoren ihr anstellt, so viele Chancen der Besserung entzieht ihr dem Reich der Presse. Ihr entzieht eurem Heer die Gesunden, um sie zu Ärzten der Ungesunden zu machen.

Stampft nur auf den Boden wie Pompejus, und aus jedem Regierungsgebäude wird eine geharnischte Pallas Athene hervorspringen. Vor der *offiziellen Presse* wird die seichte Tagespresse in ihr Nichts zerfallen. Die Existenz des Lichts reicht hin, die Finsternis zu widerlegen. Laßt euer Licht leuchten,

und stellt es nicht unter den Scheffel. Statt einer mangelhaften Zensur, deren Vollgültigkeit euch selbst problematisch dünkt, gebt uns eine vollendete Presse, die ihr nur zu befehlen habt, deren Vorbild der *chinesische* Staat schon seit Jahrhunderten liefert.

Doch die *wissenschaftliche Befähigung* zur einzigen, zur notwendigen Bedingung für die Schriftsteller der Tagespresse machen, ist das nicht eine Bestimmung des Geistes, keine Begünstigung des Privilegiums, keine konventionelle Forderung, ist das nicht eine Bedingung der Sache, keine Bedingung der Person?

Leider unterbricht die Zensurinstruktion unsre Panegyrik. Neben der Bürgschaft der wissenschaftlichen Befähigung findet sich die der *Stellung und des Charakters*. Stellung und Charakter!

Der Charakter, der so unmittelbar der Stellung folgt, scheint beinahe ein bloßer Ausfluß derselben zu sein. Die *Stellung* laßt uns vor allem ins Auge fassen. Sie steht so eingeengt zwischen der wissenschaftlichen Befähigung und dem Charakter, daß man beinahe versucht wird, an ihrem guten Gewissen zu zweifeln.

Die *allgemeine* Forderung der wissenschaftlichen Befähigung, wie *liberal*! Die *besondere* Forderung der Stellung, wie *illiberal*! Die wissenschaftliche Befähigung und die Stellung zusammen, wie *scheinliberal*! Da wissenschaftliche Befähigung und Charakter sehr unbestimmt, die Stellung dagegen sehr bestimmt ist, warum sollten wir nicht schließen, daß das Unbestimmte nach notwendigem logischen Gesetze sich an das Bestimmte anlehnen und an ihm Halt und Inhalt erhalten werde? Wäre es also ein großer Fehlschluß des Zensors, wenn er die Instruktion so auslegte, die *äußere Form* der wissenschaftlichen Befähigung und des Charakters, in der Welt aufzutreten, sei die *Stellung*, um so mehr, da sein eigner Stand ihm diese Ansicht als Staatsansicht verbürgt? Ohne diese Auslegung bleibt es wenigstens völlig unbegreiflich, warum wissenschaftliche Befähigung und Charakter nicht hinreichende Bürgschaften des Schriftstellers sind, warum die Stellung das notwendige Dritte ist. Käme der Zensor nun gar in Konflikt, fänden sich diese Bürgschaften selten oder nie zusammen, wohin soll seine Wahl fallen, da einmal gewählt werden, da doch irgendwer Zeitungen und Journale redigieren muß? Die wissenschaftliche Befähigung und der Charakter ohne Stellung können dem Zensor ihrer Unbestimmtheit wegen problematisch sein, wie es überhaupt seine gerechte Verwunderung erregen muß, daß solche Qualitäten getrennt von der Stellung existieren. Darf dagegen der Zensor den Charakter, die Wissenschaft bezweifeln, wo die Stellung vorhanden ist? Er traute in diesem Fall dem Staat weniger Urteil zu als sich selbst, während er in dem

entgegengesetzten dem Schriftsteller mehr als dem Staat zutraute. Sollte ein Zensor so taktlos, so übelmeinend sein? Es steht gewiß nicht zu erwarten und wird gewiß nicht erwartet. Die *Stellung,* weil sie im *Zweifelsfall* das entscheidende Kriterium ist, ist überhaupt das *absolut Entscheidende.*

Wie also früher die Instruktion durch ihre *Rechtgläubigkeit* mit dem *Zensuredikt* in Konflikt gerät, so jetzt durch ihre *Romantik,* die immer zugleich *Tendenz*poesie ist. Aus der *Geldkaution,* die eine prosaische, eigentliche Bürgschaft ist, wird eine ideelle, und diese ideelle verwandelt sich in die ganz *reelle* und *individuelle* Stellung, die eine magisch fingierte Bedeutung erhält. Ebenso verwandelt sich die Bedeutung der Bürgschaft. Nicht mehr der Unternehmer *wählt* einen Redakteur, für den *er* der Behörde bürgt, sondern die Behörde wählt *ihm* einen Redakteur, für den sie sich bei sich selbst verbürgt. Das alte Edikt erwartet die Arbeiten des Redakteurs, für welche die Geldkaution des Unternehmers einsteht. Die Instruktion hält sich nicht an die *Arbeit,* sondern an die *Person* des Redakteurs. Sie verlangt eine bestimmte persönliche Individualität, die ihr das *Geld des Unternehmens* verschaffen soll. Die neue Instruktion ist ebenso äußerlich als das alte Edikt; aber statt daß dieses das prosaisch Bestimmte seiner Natur gemäß ausspricht und begrenzt, leiht sie der äußersten Zufälligkeit einen imaginären Geist und spricht das bloß Individuelle mit dem Pathos der Allgemeinheit aus.

Wenn aber die romantische Instruktion in bezug auf den Redakteur der äußerlichsten Bestimmtheit den Ton der gemütvollsten Unbestimmtheit gibt, so gibt sie in bezug auf den Zensor der vagsten Unbestimmtheit den Ton der gesetzlichen Bestimmtheit.

„Mit gleicher Vorsicht muß bei Ernennung der Zensoren verfahren werden, damit das Zensoramt nur Männern von erprobter Gesinnung und *Fähigkeit* übertragen werde, die dem ehrenvollen Vertrauen, welches dasselbe voraussetzt, vollständig entsprechen; Männern, welche, wohldenkend und scharfsichtig zugleich, die Form von dem Wesen der Sache zu sondern verstehen und mit sicherm *Takt* sich über Bedenken hinwegzusetzen wissen, wo Sinn und *Tendenz* einer Schrift an sich diese Bedenken nicht rechtfertigen."

An die Stelle der Stellung und des Charakters beim Schriftsteller tritt hier die erprobte Gesinnung, da die Stellung von selbst gegeben ist. Bedeutender ist dies, wenn bei dem Schriftsteller *wissenschaftliche Befähigung,* bei dem Zensor *Fähigkeit* ohne weitere Bestimmung gefordert wird. Das alte, die Politik ausgenommen, rationalistisch gesinnte Edikt erfordert in Art. 3 „*wissenschaftlich gebildete*" und sogar „aufgeklärte" Zensoren. Beide Prädikate fallen in der Instruktion fort, und an die Stelle der *Befähigung* des Schriftstellers, die eine bestimmte, ausgebildete, zur Wirklichkeit gewordene

Fähigkeit bedeutet, tritt bei dem Zensor die *Anlage der Befähigung*, die Fähigkeit überhaupt. Also die *Anlage der Fähigkeit* soll die *wirkliche Befähigung zensieren*, wie sehr auch der Natur der Sache nach offenbar das Verhältnis umzukehren ist. Nur im Vorbeigehen bemerken wir endlich, daß die Fähigkeit des Zensors dem *sachlichen* Inhalt nach nicht näher bestimmt ist, wodurch ihr Charakter allerdings *zweideutig* wird.

Das Zensoramt soll ferner Männern übertragen werden, „die dem ehrenvollen Vertrauen, welches dasselbe erfordert, *vollkommen entsprechen*". Diese pleonastische Scheinbestimmung, Männer zu einem Amt zu wählen, denen man vertraut, daß sie dem ehrenvollen Vertrauen, welches ihnen geschenkt wird, *vollständig entsprechen (werden?)*, ein allerdings sehr vollständiges Vertrauen – ist nicht weiter zu erörtern.

Endlich sollen die Zensoren Männer sein,

„welche, wohldenkend und scharfsichtig zugleich, die *Form* von dem *Wesen* der Sache zu *sondern* verstehen und mit *sicherm Takte* sich über *Bedenken hinwegzusetzen* wissen, wo *Sinn* und *Tendenz* einer Schrift *an sich* diese Bedenken nicht rechtfertigen".

Mehr oben dagegen schreibt die Instruktion vor:

„Mit Rücksicht hierauf" (nämlich die Untersuchung der Tendenz) „haben die Zensoren ihre Aufmerksamkeit auch besonders auf die *Form* und den *Ton der Sprache* der Druckschriften zu richten und, insofern durch Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit und Anmaßung ihre Tendenz sich als eine verderbliche darstellt, deren Druck nicht zu gestatten."

Einmal also soll der Zensor die *Tendenz aus der Form*, das andere Mal die *Form aus der Tendenz* beurteilen. War vorhin schon der *Inhalt* ganz verschwunden als Kriterium des Zensierens, so verschwindet jetzt auch die *Form*. Wenn nur die Tendenz gut ist, so hat es mit den *Verstößen der Form* nichts auf sich. Mag die Schrift auch nicht gerade sehr ernsthaft und bescheiden gehalten sein, mag sie heftig, leidenschaftlich, anmaßend scheinen, wer wird sich durch die *rauhe Außenseite* schrecken lassen? Man muß das *Formelle* vom *Wesen* zu unterscheiden wissen. Jener Schein der Bestimmungen mußte aufgehoben, die Instruktion mußte mit einem *vollkommenen Widerspruch gegen sich selbst* enden; denn alles, woraus die Tendenz erkannt werden soll, empfängt vielmehr erst seine Qualifizierung aus der Tendenz und muß vielmehr aus der Tendenz erkannt werden. Die Heftigkeit des Patrioten ist heiliger Eifer, seine Leidenschaftlichkeit ist die Reizbarkeit des Liebenden, seine Anmaßung eine hingebende Teilnahme, die zu maßlos ist, um mäßig zu sein.

Alle objektiven Normen sind weggefallen, die *persönliche* Beziehung ist das Letzte, und der *Takt* des Zensors *darf* eine Bürgschaft genannt werden. Was kann also der Zensor verletzen? Den Takt. Und Taktlosigkeit ist kein Ver-

brechen. Was ist auf Seite des Schriftstellers bedroht? Die Existenz. Welcher Staat hat je die Existenz ganzer Klassen vom Takt einzelner Beamten abhängig gemacht?

Noch einmal, *alle objektiven Normen sind weggefallen*; von Seite des Schriftstellers ist die Tendenz der letzte Inhalt, der verlangt und vorgeschrieben wird, die formlose Meinung als Objekt, die Tendenz als Subjekt, als Meinung von der Meinung, ist der Takt und die einzige Bestimmung des Zensors.

Wenn aber die Willkür des Zensors – und die Berechtigung der bloßen Meinung ist die Berechtigung der Willkür – eine Konsequenz ist, die unter dem Schein sachlicher Bestimmungen verbrämt war, so spricht die Instruktion dagegen mit vollem Bewußtsein die Willkür des *Oberpräsidiums* aus; diesem wird ohne weiteres Vertrauen geschenkt, und *dieses dem Oberpräsidenten geschenkte Vertrauen* ist die letzte *Garantie der Presse*. So ist das Wesen der Zensur überhaupt in der hochmütigen Einbildung des Polizeistaates auf seine Beamten gegründet. Selbst das Einfachste wird dem Verstand und dem guten Willen des Publikums nicht zugetraut; aber selbst das Unmögliche soll den Beamten möglich sein.

Dieser Grundmangel geht durch alle unsere Institutionen hindurch. So z. B. sind im Kriminalverfahren Richter, Ankläger und Verteidiger in *einer Person* vereinigt. Diese Vereinigung widerspricht allen Gesetzen der Psychologie. Aber der Beamte ist über die psychologischen Gesetze erhaben, wie das Publikum unter denselben steht. Doch ein mangelhaftes Staatsprinzip kann man entschuldigen; aber unverzeihlich wird es, wenn es nicht ehrlich genug ist, um konsequent zu sein. Die *Verantwortlichkeit* der Beamten müßte so unverhältnismäßig über der des Publikums stehen wie die Beamten über dem Publikum, und gerade hier, wo die Konsequenz allein das Prinzip rechtfertigen, es innerhalb seiner Sphäre zum rechtlichen machen könnte, wird es aufgegeben, und gerade hier wird das entgegengesetzte angewandt.

Auch der Zensor ist Ankläger, Verteidiger und Richter in einer Person; dem Zensor ist die *Verwaltung des Geistes* anvertraut; der Zensor ist *unverantwortlich*.

Die Zensur könnte nur einen *provisorisch* loyalen Charakter erhalten, wenn sie den *ordentlichen Gerichten* unterworfen würde, was allerdings unmöglich ist, solange es keine objektiven Zensurgesetze gibt. Aber das allerschlechteste Mittel ist, die Zensur wieder vor Zensur zu stellen, etwa vor einen Oberpräsidenten oder ein Oberzensurkollegium.

Alles, was von dem Verhältnis der Presse zur Zensur, gilt wieder vom Verhältnis der Zensur zur Oberzensur und vom Verhältnis des Schriftstellers zum Oberzensor, obgleich ein *Mittelglied* eingeschoben ist. Es ist dasselbe

Gesammelte Aufsätze

von

Karl Marx,

herausgegeben

von

Hermann Becker.

---

1. Heft.

Köln, 1851.
Im Selbstverlage des Herausgebers,
Expedition gr. Sandkaul 34.

Titelseite der 1851 von Hermann Becker herausgegebenen „Gesammelten Aufsätze von Karl Marx“, Heft 1

Verhältnis, auf eine höhere Staffel gestellt, der merkwürdige Irrtum, die Sache zu lassen und ihr ein anderes Wesen durch andere Personen geben zu wollen. Wollte der *Zwangsstaat* loyal sein, so höbe er sich auf. Jeder Punkt erforderte denselben Zwang und denselben Gegendruck. Die Oberzensur müßte wieder zensiert werden. Um diesem tödlichen Kreis zu entgehen, entschließt man sich, illoyal zu sein, die Gesetzlosigkeit beginne nun in der dritten oder 99ten Schichte. Weil dies Bewußtsein dem Beamtenstaat unklar vorschwebt, sucht er wenigstens die Sphäre der Gesetzlosigkeit so hoch zu stellen, daß sie den Blicken entschwindet, und glaubt dann, sie sei verschwunden.

Die eigentliche *Radikalkur der Zensur* wäre ihre *Abschaffung*; denn das Institut ist schlecht, und die Institutionen sind mächtiger als die Menschen. Doch, unsre Ansicht mag richtig sein oder nicht. Jedenfalls *gewinnen* die preußischen Schriftsteller *durch die neue Instruktion*, entweder an *reeller Freiheit*, oder an *ideeller*, an Bewußtsein.

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet.[15]

Geschrieben Anfang Februar
bis 10. Februar 1842.

Nach: Karl Marx, „Gesammelte Aufsätze“,
herausgegeben von Hermann Becker,
1. Heft, Köln 1851.

Karl Marx

Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags[16]

Von einem Rheinländer

Erster Artikel

Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen[17]

Zum Erstaunen des ganzen schreibenden und lesenden Deutschlands publizierte die *„Preußische Staats-Zeitung"* an einem schönen Berliner Frühlingsmorgen *ihre Selbstbekenntnisse*[18]. Allerdings wählte sie eine vornehme, diplomatische, nicht eben kurzweilige Form der Beichte. Sie gab sich den Schein, ihren Schwestern den Spiegel der Erkenntnis vorhalten zu wollen; sie sprach mystischerweise nur von andern preußischen Zeitungen, während sie eigentlich von der preußischen Zeitung par excellence, von sich selbst redete.

Diese Tatsache läßt mancherlei Erklärung zu. *Cäsar* sprach von sich als einer dritten Person. Warum sollte die „Preußische Staats-Zeitung" nicht von dritten Personen als sich selbst sprechen? *Kinder*, die von sich selbst sprechen, pflegen sich nicht „Ich", sondern „Georg" etc. zu nennen. Warum sollte die „Preußische Staats-Zeitung" für ihr „Ich" die „Vossische", „Spenersche" oder irgendeinen andern Heiligennamen nicht gebrauchen dürfen?

Die neue Zensurinstruktion[3] war erschienen. Unsere Zeitungen glaubten das Aussehen und die Konventionsbildung der Freiheit adoptieren zu müssen. Auch die „Preußische Staats-Zeitung" war gezwungen zu erwachen und irgendeinen liberalen – wenigstens selbständigen – Einfall zu haben.

Die erste notwendige Bedingung der Freiheit ist aber Selbsterkenntnis, und Selbsterkenntnis ist eine Unmöglichkeit ohne Selbstbekenntnis.

Man halte es daher fest, daß die „Preußische Staats-Zeitung" *Selbstbekenntnisse* geschrieben hat; man vergesse nie, daß wir hier das erste Erwachen des halboffiziellen Preßkindes zum Selbstbewußtsein erblicken, und alle Rätsel

werden sich lösen. Man wird sich überzeugen, daß die „Preußische Staats-Zeitung“ „manches große Wort gelassen ausspricht“[19], und nur unschlüssig bleiben, ob man mehr die Gelassenheit der Größe oder die Größe der Gelassenheit bewundern soll.

Kaum war die Zensurinstruktion erschienen, kaum hatte sich die „Staats-Zeitung“ von diesem Schlage erholt, als sie in die Frage ausbricht: „Was hat euch preußischen Zeitungen die größere Zensurfreiheit genützt?“

Offenbar will sie sagen: Was haben mir die vielen Jahre strikter Zensurobservanz genützt? Was ist aus mir, trotz sorgfältigster und allseitigster Beaufsichtigung und Bevormundung, geworden? Und was soll nun gar jetzt aus mir werden? Das Gehen habe ich nicht gelernt, und ein schaulustiges Publikum erwartet Entrechats von der Lendenlahmen! So wirds euch auch sein, meine Schwestern! Laßt uns dem preußischen Volk unsre Schwächen bekennen, doch laßt uns diplomatisch in unserm Bekenntnis sein. Wir sagen ihm nicht gradezu, daß wir uninteressant sind. Wir sagen ihm, daß, wenn die preußischen Zeitungen uninteressant für das preußische Volk, der preußische Staat uninteressant für die Zeitungen ist.

Die kühne Frage der „Staats-Zeitung“, die noch kühnere Antwort sind bloße Präludien ihres Erwachens, traumartige Andeutungen des Textes, den sie durchführen wird. Sie erwacht zum Bewußtsein, sie spricht ihren Geist aus. Lauscht dem Epimenides!

Es ist bekannt, daß die erste theoretische Tätigkeit des Verstandes, der noch halb zwischen Sinnlichkeit und Denken schwankt, das *Zählen* ist. Das Zählen ist der erste freie theoretische Verstandesakt des *Kindes. Laßt uns zählen,* ruft die „Preußische Staats-Zeitung“ ihren Schwestern zu. Die *Statistik* ist die erste politische Wissenschaft! Ich kenne den Kopf eines Menschen, wenn ich weiß, wieviel Haare er produziert.

Was du willst, daß dir geschehe, das tue andern. Und wie könnte man uns selbst und gar mich, die „Preußische Staats-Zeitung“, besser würdigen als statistisch! Nicht nur, daß ich so oft erscheine wie irgendeine französische oder englische Zeitung, so wird die Statistik nachweisen, daß ich weniger gelesen werde als irgendeine Zeitung der zivilisierten Welt. Zieht die Beamten ab, die sich halb mißliebig für mich interessieren müssen, rechnet die öffentlichen Lokale ab, denen ein halboffizielles Organ nicht fehlen darf, wer liest mich, ich frage, wer? Berechnet, was ich koste; berechnet, was ich einnehme, und ihr werdet gestehen, daß es kein einträgliches Amt ist, große Worte gelassen auszusprechen. Seht ihr, wie schlagend die Statistik ist, wie das Zählen weitläufigere geistige Operationen überflüssig macht! Also zählt! Zahlentabellen instruieren das Publikum, ohne seinen Affekt zu erregen.

Und die „Staats-Zeitung" stellt sich mit ihrer statistischen Wichtigkeit nicht nur dem Chinesen, nicht nur dem Weltstatisten Pythagoras zur Seite! sie zeigt, daß sie von dem großen Naturphilosophen jüngster Zeit[1] affiziert ist, der die Unterschiede der Tiere etc. einst in Zahlenreihen darstellen wollte.

So ist die „Preußische Staats-Zeitung" nicht ohne moderne philosophische Grundlagen, wenn sie auch ganz positiv scheint.

Die „Staats-Zeitung" ist allseitig. Sie bleibt nicht bei der *Zahl*, der *Zeitgröße* stehen. Sie treibt ihre Anerkennung des quantitativen Prinzips weiter, sie spricht auch die Berechtigung der *Raumgröße* aus. Der Raum ist das erste, dessen Größe dem *Kind* imponiert. Es ist die erste Größe der Welt, die das Kind erfährt. Es hält daher einen großgewachsenen Mann für einen großen Mann, und die kindliche „Staats-Zeitung" erzählt uns, daß *dicke* Bücher unverhältnismäßig besser sind wie *dünne*, und nun gar wie einzelne Blätter, *Zeitungen*, die täglich nur einen Druckbogen liefern!

Ihr Deutschen könnt euch nun einmal nur umständlich aussprechen! Schreibt recht weitläufige Bücher über Staatseinrichtung, recht grundgelehrte Bücher, die niemand liest als der Herr Verfasser und der Herr Rezensent, aber bedenkt, daß eure Zeitungen keine Bücher sind. Bedenkt, wieviel Bogen auf ein gründliches Werk von drei Bänden gehen! Sucht also den Geist des Tages und der Zeit nicht in den Zeitungen, die euch statistische Tabellen liefern wollen, sondern sucht ihn in den Büchern, deren Raumgröße schon für ihre Gründlichkeit bürgt.

Bedenkt, ihr guten Kinder, daß es sich hier um „gelehrte" Dinge handelt, geht in die Schule der dicken Bücher, und ihr werdet uns Zeitungen schon liebgewinnen wegen unsres luftigen Formats, wegen unsrer weltmännischen Leichtigkeit, die wahrhaft erquickend sind nach den dicken Büchern.

Allerdings! Allerdings! Unsere Zeit hat nicht mehr jenen realen Sinn für Größe, den wir am Mittelalter bewundern. Seht unsre winzigen pietistischen Traktätlein, seht unsre philosophischen Systeme in kleinem Oktav, und nun wendet euren Blick auf die 20 Riesenfolianten des Duns Scotus. Ihr braucht die Bücher nicht zu lesen; schon ihr abenteuerlicher Anblick rührt euer Herz, schlägt eure Sinne, wie etwa ein gotisches Gebäude. Diese naturwüchsigen Riesenwerke wirken materiell auf den Geist; er fühlt sich erdrückt unter der Masse, und das Gefühl der Gedrücktheit ist der Anfang der Ehrfurcht. Ihr habt die Bücher nicht, sie haben euch. Ihr seid ein Akzidens zu ihnen, und so,

[1] Lorenz Oken

meint die „Preußische Staats-Zeitung", solle das Volk ein Akzidens zu seiner politischen Literatur sein.

So ist die „Staats-Zeitung" nicht ohne historische, der gediegenen Zeit des Mittelalters angehörige Grundlagen, wenn sie auch ganz modern redet.

Ist aber das theoretische Denken des *Kindes* quantitativ: so ist sein Urteil wie sein praktisches Denken zunächst praktisch-sinnlich. Die sinnliche Beschaffenheit ist das erste Band, das es mit der Welt verknüpft. Die *praktischen Sinne*, vorzugsweise Nase und Mund, sind die ersten Organe, mit denen es die Welt *beurteilt*. Die kindliche „Preußische Staats-Zeitung" beurteilt daher den Wert der Zeitungen, so ihren eignen Wert, mit der *Nase*. Wenn ein griechischer Denker die trocknen Seelen für die besten hält[20], so hält die „Staats-Zeitung" die „*wohlriechenden*" Zeitungen für die „*guten*" Zeitungen. Sie weiß nicht genug den „*literarischen Parfüm*" der Allgemeinen Augsburger und des „Journal des Débats" anzupreisen. Lobenswerte, seltene Naivität! Großer, allergrößter Pompejus!

Nachdem die „Staats-Zeitung" uns so durch einzelne, dankenswerte Äußerungen tiefe Blicke in ihren Seelenzustand erlaubt hat, faßt sie schließlich ihre Staatsansicht in eine große Reflexion zusammen, deren Pointe die große Entdeckung ist:

„daß in Preußen die Staatsverwaltung und der ganze Organismus des Staats getrennt seien vom politischen Geist, daher weder für Volk noch für Zeitungen *politisches* Interesse haben könnten".

Nach der *Ansicht der „Preußischen Staats-Zeitung"* hätte also die Staatsverwaltung in Preußen nicht den politischen Geist, oder der politische Geist hätte die Staatsverwaltung nicht. Undelikate „Staats-Zeitung", zu behaupten, was der ärgste Gegner nicht schlimmer wenden könnte, zu behaupten, daß das wirkliche Staatsleben ohne politischen Geist sei und daß der politische Geist nicht im wirklichen Staate lebe!

Doch wir dürfen den *kindlich-sinnlichen Standpunkt* der „Preußischen Staats-Zeitung" nicht vergessen. Sie erzählt uns, daß man bei Eisenbahnen bloß an Eisen und Bahnen, bei Handelsverträgen bloß an Zucker und Kaffee, bei Lederfabriken bloß an Leder zu denken habe. Allerdings, das Kind bleibt bei der *sinnlichen Wahrnehmung* stehn, es sieht bloß das Einzelne, und die unsichtbaren Nervenfäden, die dieses Besondere mit dem Allgemeinen verknüpfen, die, wie überall, so im Staat, die materiellen Teile zu beseelten Gliedern des geistigen Ganzen machen, sind für das Kind nicht vorhanden. Das Kind glaubt, die Sonne drehe sich um die Erde; das Allgemeine drehe sich um das Einzelne. Das Kind glaubt daher nicht an den *Geist*, aber es glaubt an *Gespenster*.

So hält die „Preußische Staats-Zeitung" den politischen Geist für ein französisches Gespenst; und sie denkt das Gespenst zu beschwören, wenn sie ihm Leder, Zucker, Bajonette und Zahlen an den Kopf wirft.

Doch, wird unser Leser einfallen, wir wollten über die „rheinischen Landtagsverhandlungen" debattieren, und statt dessen führt man uns den *„unschuldigen Engel"*, das greisenhafte Preßkind, die „Preußische Staats-Zeitung" vor und repetiert die altklugen Wiegenlieder, mit denen sie sich und ihre Schwestern in gedeihlichen Winterschlaf wieder und wieder einzulullen sucht.

Aber sagt nicht Schiller:

> „Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
> Das übet in *Einfalt* ein *kindlich* Gemüt."[21]

Die „Preußische *Staats-Zeitung*" hat uns *„in aller Einfalt"* daran erinnert, daß wir in Preußen so gut wie in England *Landstände* besitzen, deren Verhandlungen die Tagespresse ja debattieren *dürfe*, wenn sie *könne*; denn die „Staats-Zeitung" in großem klassischen Selbstbewußtsein vermeint, es fehle den preußischen Zeitungen nicht an dem *Dürfen*, sondern am *Können*. Das letztere gestehen wir *ihr* vorzugsweise als Privilegium zu, indem wir uns zugleich, ohne weitere Explikation über ihre Potenz, die Freiheit nehmen, den Einfall, den sie in aller Einfalt hatte, zu verwirklichen.

Die *Veröffentlichung* der landständischen Verhandlungen wird erst eine Wahrheit, wenn dieselben als *„öffentliche Tatsachen"* behandelt, d.h. Gegenstand der Presse werden. Der letzte *rheinische* Landtag liegt uns am nächsten.

Wir beginnen mit seinen *„Debatten über Preßfreiheit"* und müssen vorläufig bemerken, daß, während in dieser Frage unsere eigene positive Ansicht zuweilen als Mitspieler auftritt, wir in den spätern Artikeln mehr als historische Zuschauer den Gang der Verhandlungen begleiten und darstellen werden.

Die Natur der Verhandlungen selbst bedingt diesen Unterschied der Darstellung. In allen übrigen Debatten finden wir nämlich die verschiedenen Meinungen der Landstände auf gleichem Niveau. In der Preßfrage dagegen haben die Gegner der freien Presse manches voraus. Abgesehen von den Stichworten und Gemeinplätzen, die in der Atmosphäre liegen, finden wir bei diesen Gegnern einen *pathologischen Affekt*, eine leidenschaftliche Eingenommenheit, die ihnen eine *wirkliche*, nicht imaginäre Stellung zur Presse gibt, deren *Verteidiger* auf diesem Landtag im ganzen *kein wirkliches Verhältnis* zu ihrem Schützling haben. Sie haben die Freiheit der Presse nie als

Bedürfnis kennengelernt. Sie ist ihnen eine Sache des Kopfes, an der das Herz keinen Teil hat. Sie ist ihnen eine „exotische" Pflanze, mit der sie durch bloße „Liebhaberei" in Konnex stehen. Es geschieht daher, daß ein zu allgemeines vages Räsonnement den besondern „guten" Gründen der Gegner entgegengestellt wird, und der bornierteste Einfall hält sich für bedeutend, solang ihm seine Existenz nicht genommen ist.

Goethe sagt einmal, dem Maler glückten nur solche weiblichen Schönheiten, deren Typus er wenigstens in irgendeinem lebendigen Individuum geliebt habe.[22] Auch die Preßfreiheit ist eine Schönheit – wenn auch grade keine weibliche –, die man geliebt haben muß, um sie verteidigen zu können. Was ich wahrhaft liebe, dessen Existenz empfinde ich als eine notwendige, als eine, deren ich bedürftig bin, ohne die mein Wesen nicht erfülltes, nicht befriedigtes, nicht vollständiges Dasein haben kann. Jene Verteidiger der Preßfreiheit scheinen vollständig da zu sein, ohne daß die Preßfreiheit da wäre.

Die *liberale Opposition* zeigt uns den Höhestand einer politischen Versammlung, wie die Opposition überhaupt den Höhestand einer Gesellschaft. Eine Zeit, in welcher es philosophische Kühnheit ist, an Gespenstern zu zweifeln, in welcher es Paradoxie ist, sich gegen Hexenprozesse aufzulehnen, eine solche Zeit ist die *legitime* Zeit der Gespenster und Hexenprozesse. Ein Land, welches, wie das alte Athen, Speichellecker, Parasiten, Schmeichler als Ausnahmen von der Volksvernunft, als *Volksnarren* traktiert, ist das Land der Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Ein Volk, welches, wie alle Völker der besten Zeit, das Recht, die Wahrheit zu denken und auszusprechen, den *Hofnarren* vindiziert, kann nur ein Volk der Abhängigkeit und Selbstlosigkeit sein. Eine Ständeversammlung, in welcher die Opposition versichert, daß die Willensfreiheit zum Wesen des Menschen gehöre, ist wenigstens nicht die Ständeversammlung der Willensfreiheit. Die Ausnahme zeigt uns die Regel. Die liberale Opposition zeigt uns, was liberale Position, wieweit die Freiheit Mensch geworden ist.

Wenn wir daher bemerkt haben, daß die landständischen Verteidiger der Preßfreiheit sich keineswegs auf der Höhe ihres Gegenstandes bewegen, so gilt dies noch mehr von dem ganzen Landtag überhaupt.

Und dennoch nehmen wir die Darstellung der landständischen Verhandlungen an diesem Punkte auf, nicht nur aus besonderm Interesse für die Preßfreiheit, sondern ebensowohl aus allgemeinem Interesse für den Landtag. Wir finden nämlich den *spezifisch ständischen* Geist nirgends klarer, entschiedener und voller ausgeprägt als in den Debatten über die Presse. Vor-

zugsweise gilt dies von der *Opposition gegen die Preßfreiheit*, wie überhaupt in der Opposition gegen eine *allgemeine Freiheit* der Geist der bestimmten Sphäre, das individuelle Interesse des besondern Standes, die natürliche Einseitigkeit des Charakters sich am schroffsten und rücksichtslosesten herauswenden und gleichsam ihre Zähne zeigen.

Die Debatten bringen uns eine Polemik des Fürstenstandes gegen die freie Presse, eine Polemik des Ritterstandes, eine Polemik des Standes der Städte, so daß nicht das *Individuum*, sondern der *Stand* polemisiert. Welcher Spiegel könnte also den innern Charakter des Landtags treuer zurückgeben als die Preßdebatten?

Wir beginnen mit den *Opponenten gegen die freie Presse*, und zwar wie billig, mit *einem Redner aus dem Fürstenstand*[1].

Auf den ersten Teil seines rednerischen Vortrags, nämlich: „daß Preßfreiheit und Zensur beides Übel seien etc.", gehen wir nicht sachlich ein, da dieses Thema von einem andern Redner gründlicher durchgeführt wird; nur die *eigene Argumentation* des Redners dürfen wir nicht übergehen.

„Die Zensur" sei „ein geringeres Übel als der Unfug der Presse". „*Diese Überzeugung* befestigte sich nach und nach so in *unserm* Deutschland" (es fragt sich, welcher Teil von Deutschland das ist), „daß auch *von Bundes wegen Gesetze* darüber erlassen wurden, welche Preußen mitgab und sich ihnen mit unterwarf."[23]

Der Landtag verhandelt über die Befreiung der Presse von ihren Banden. Diese Bande selbst, ruft der Redner, die Ketten, an denen die Presse liegt, beweisen, daß sie nicht zu freier Bewegung bestimmt ist. Ihre gefesselte Existenz zeugt gegen ihr Wesen. Die Gesetze gegen die Preßfreiheit widerlegen die Preßfreiheit.

Ein *diplomatisches* Argument gegen alle Reform, welches am entschiedensten die *klassische Theorie* einer gewissen Partei[24] ausspricht! Jede Freiheitsschranke ist ein faktischer, ein unumstößlicher Beweis, daß bei den Machthabern die Überzeugung einmal vorhanden war, man müsse die Freiheit beschränken, und diese Überzeugung dient dann als Regulativ für die spätern Überzeugungen.

Man hatte einmal befohlen, daß die Sonne sich um die Erde bewege. War Galilei widerlegt?

So hatte sich auch in *unserm Deutschland* die Reichsüberzeugung, welche die einzelnen Fürsten teilten, gesetzlich gebildet, daß die Leibeigenschaft eine Eigenschaft gewisser menschlicher Leiber sei, daß die Wahrheit am

---

[1] Reinhard zu Solms-Laubach

evidentesten durch chirurgische Operationen, wir meinen die Folter, ermittelt werde, daß die Flammen der Hölle dem Ketzer schon durch die Flammen der Erde zu demonstrieren seien.

War die gesetzliche Leibeigenschaft nicht ein faktischer Beweis gegen die rationelle Grille, daß der menschliche Leib kein Objekt der Behandlung und des Besitzes sei? Widerlegte die naturwüchsige Folter nicht die hohle Theorie, daß man mit Aderlässen nicht die Wahrheit herauszapft, daß die Spannung des Rückens auf der Marterleiter nicht rückhaltlos macht, daß Krämpfe keine Bekenntnisse sind?

So, meint der Redner, widerlegt das Faktum der Zensur die Preßfreiheit, was seine faktische Richtigkeit hat, was eine Wahrheit von solcher Faktizität ist, daß die Topographie ihre Größe abmessen kann, indem sie bei gewissen Schlagbäumen aufhört, faktisch und wahr zu sein.

„Weder in Rede noch in Schrift", werden wir weiter belehrt, „weder in unserer Rheinprovinz noch im ganzen Deutschland erscheine die wahre und edlere geistige Entwicklung gefesselt."

Der edle Wahrheitsschmelz unserer Presse sei eine Gabe der Zensur.

Wir kehren zunächst die frühere Argumentation des Redners gegen ihn selbst; wir geben ihm statt eines rationalen Grundes eine Verordnung. In der neuesten preußischen Zensurinstruktion wird offiziell bekanntgemacht, daß die Presse bisher übergroßen Beschränkungen unterlegen, daß sie wahren nationalen Gehalt erst zu erringen habe. Redner sieht, daß die Überzeugungen in *unserm Deutschland* wandelbar sind.

Aber welch unlogisches Paradoxon, die Zensur als Grund unserer bessern Presse zu betrachten!

Der größte Redner der französischen Revolution, dessen voix toujours tonnante[1] noch in unsere Zeit herübertönt, der Löwe, den man selbst brüllen hören mußte, um ihm mit dem Volke zuzurufen: „Gut gebrüllt, Löwe!"[25], *Mirabeau*, hat sich in Gefängnissen gebildet. Sind deswegen Gefängnisse die Hochschulen der Beredsamkeit?

Es ist ein wahrhaft fürstliches Vorurteil, wenn trotz aller geistigen Mautsysteme der deutsche Geist ein Großhändler geworden ist, zu meinen, die Zollsperren und Kordons hätten ihn zum Großhändler gemacht. Die geistige Entwicklung Deutschlands ist nicht *durch*, sondern *trotz* der Zensur vor sich gegangen. Wenn die Presse innerhalb der Zensur verkümmert und verelendet, so führt man dies als Argument gegen die freie Presse an, obgleich es nur

[1] stets donnernde Stimme

gegen die unfreie zeugt. Wenn die Presse trotz der Zensur ihr charaktervolles Wesen bewährt, so führt man dies für die Zensur an, obgleich es nur für den Geist und nicht für die Fessel spricht.

Übrigens hat es mit der „*wahren edlern Entwicklung*" seine Bewandtnis. In der Zeit der strikten Zensurobservanz von 1819–1830 (später wurde die Zensur, wenn auch nicht in „unserm Deutschland", so doch in einem großen Teile Deutschlands von den Zeitverhältnissen und seltsamen Überzeugungen, die sich gebildet hatten, zensiert) erlebte unsere Literatur ihre „*Abendblattszeit*", die man mit demselben Recht „wahr und edel" und geistig und entwicklungsreich nennen kann, als sich der Redakteur der „*Abendzeitung*", ein geborner „*Winkler*", humoristischerweise „*Hell*" benamste, obgleich wir ihm nicht einmal die Helligkeit der Sümpfe um Mitternacht nachrühmen dürfen. Dieser „Krähwinkler" mit der Firma „Hell" ist der Prototyp der damaligen Literatur, und jene Fastenzeit wird die Nachwelt überzeugen, daß, wenn wenige Heilige 40 Tage ohne Speise aushalten konnten, ganz Deutschland, welches nicht einmal heilig war, über zwanzig Jahre ohne alle geistige Konsumtion und Produktion zu leben verstand. Die Presse war *niederträchtig* geworden, und man schwankt nur, ob der Mangel an Verstand den Mangel an Charakter, ob die Formlosigkeit die Inhaltslosigkeit übertraf, oder ob umgekehrt. Für Deutschland würde die Kritik das Höchste erreichen, wenn sie beweisen könnte, daß jene Periode nie existiert hat. Das einzige Literaturgebiet, in welchem damals noch lebendiger Geist pulsierte, das *philosophische*, hörte auf, deutsch zu sprechen, weil die deutsche Sprache aufgehört hatte, die Sprache des Gedankens zu sein. Der Geist sprach in unverständlichen, mysteriösen Worten, weil die verständlichen Worte nicht mehr verständig sein durften.

Was nun gar das Beispiel der *rheinischen Literatur* betrifft – und allerdings liegt dies Beispiel einem rheinischen Landstand ziemlich nahe –, so könnte man mit der Diogeneslaterne alle fünf Regierungsbezirke durchwandern, und nirgends würde man „diesem Menschen" begegnen. Wir halten dies nicht für einen Mangel der Rheinprovinz, sondern vielmehr für einen Beweis ihres praktisch-politischen Sinnes. Die Rheinprovinz kann eine „*freie Presse*" zeugen, aber zu einer „*unfreien*" fehlt es ihr an Gewandtheit und an Illusionen.

Die eben erst abgelaufene Literaturperiode, die wir als „die Literaturperiode der strikten Zensur" bezeichnen können, ist also der evidente, der geschichtliche Beweis, daß die Zensur allerdings die Entwicklung des deutschen Geistes auf eine heillose, unverantwortliche Art beeinträchtigt hat und daß sie also keineswegs, wie dem Redner dünkte, zum magister bonarum

artium[1] bestimmt ist. Oder verstand man etwa unter der „edlern wahren Presse" eine Presse, die ihre Ketten mit Anstand trägt?

Wenn sich der Redner „erlaubt, an ein bekanntes Sprichwort vom kleinen Finger und der ganzen Hand" zu erinnern, so nehmen wir uns die Gegenerlaubnis zu fragen, ob es der Würde einer Regierung nicht am meisten gezieme, dem Geist ihres Volkes nicht nur *eine ganze Hand*, sondern beide Hände ganz zu geben?

Unser Redner hat, wie wir gesehen, die Frage über das Verhältnis von Zensur und geistiger Entwicklung auf nachlässig vornehme, diplomatisch nüchterne Weise beseitigt. Noch entschiedener repräsentiert er die negative Seite seines Standes in seinem Angriff auf die *historische Gestaltung der Preßfreiheit*.

Was die Existenz der Preßfreiheit bei andern Völkern betreffe, so könne

„*England* keinen Maßstab abgeben, da dort schon seit Jahrhunderten auf *historischem* Wege sich Verhältnisse ausgebildet hätten, die in keinem andern Lande durch Anwendung von Theorien hervorgerufen werden könnten, sondern in *Englands eigentümlicher Lage* ihre Begründung gefunden hätten". „In *Holland* habe Freiheit der Presse nicht vor *erdrückender Nationalschuld* bewahren können und größtenteils zur *Herbeiführung einer Revolution* mitgewirkt, die den Abfall der Hälfte dieses Landes zur Folge gehabt habe."[26]

Frankreich übergehen wir, um später darauf zurückzukommen.

„In der *Schweiz* endlich, sollte man dort wohl ein durch Freiheit der Presse beglücktes Eldorado finden können? Gedenke man nicht mit *Ekel* der rohen, in dortigen Blättern verhandelten Parteistreitigkeiten, in welchen die Namen der Parteien, im richtigen Gefühl ihrer geringen menschlichen Würde, sich *nach Teilen des tierischen Körpers* in *Horn-* und *Klauenmänner* sonderten und durch platte Schmähreden sich bei allen Nachbarn verächtlich machten!"

Die *englische* Presse spricht nicht für die Preßfreiheit überhaupt, *weil* sie auf *historischen Grundlagen* beruht. Die Presse in England hat nur Verdienst, weil sie historisch ist, nicht als Presse überhaupt, denn sie hätte sich *ohne* historische Grundlagen machen müssen. Die Historie hat hier das Verdienst und nicht die Presse. Als wenn die Presse nicht auch zur Historie gehörte, als wenn die englische Presse nicht unter Heinrich VIII., Maria der Katholischen, Elisabeth und Jakob harte, oft barbarische Kämpfe bestanden hätte, um dem englischen Volke seine historischen Grundlagen zu erringen!

[1] Lehrer der schönen Künste

Und spräche es nicht im Gegenteil für die Preßfreiheit, wenn die englische Presse bei größter Ungebundenheit nicht destruierend auf die historischen Grundlagen wirkte? Allein der Redner ist nicht konsequent.

Die englische Presse beweist nicht für die Presse überhaupt, weil sie englisch ist. Die holländische Presse spricht gegen die Presse überhaupt, *obschon* sie nur holländisch ist. Das eine Mal werden alle Vorzüge der Presse den historischen Grundlagen, das andere Mal alle Mängel der historischen Grundlagen der Presse vindiziert. Das eine Mal soll die Presse nicht auch ihren Anteil an der historischen Vollkommenheit, das andere Mal soll die Historie nicht auch ihren Anteil an den Mängeln der Presse haben. Wie die Presse in England mit dessen Historie und eigentümlicher Lage verwachsen ist, so in Holland und in der Schweiz.

Soll die Presse historische Grundlagen abspiegeln, aufheben oder entwickeln? Jedes macht ihr der Redner zum Vorwurf.

Er tadelt die *holländische* Presse, *weil* sie *historisch* ist. Sie hätte die *Historie verhindern*, sie hätte Holland vor *erdrückender Nationalschuld* bewahren müssen! Welche unhistorische Forderung! Die holländische Presse konnte das Zeitalter Ludwig des XIV. nicht verhindern; die holländische Presse konnte nicht verhindern, daß die englische Marine unter Cromwell sich zur ersten europäischen heraufschwang; sie konnte keinen Ozean zaubern, der Holland von der peinlichen Rolle erlöst hätte, der Schauplatz der kriegführenden Kontinentalmächte zu sein; sie konnte ebensowenig, wie alle Zensuren in Deutschland zusammen, Napoleons Machtgebote annullieren.

Hat aber die *freie* Presse jemals Nationalschulden erhöht? Als unter Orleans dem Regenten[1] ganz Frankreich in Law'sche Finanzrasereien[27] sich verlor, wer trat dieser phantastischen Sturm- und Drangperiode der Geldspekulation gegenüber als einige Satiriker, die allerdings keine Bankbilletts, sondern Bastillebilletts bezogen!

Das Verlangen, die Presse solle vor *Nationalschuld* bewahren, was dahin weiter ausgeführt werden kann, daß sie auch den einzelnen Individuen ihre Schulden bezahlen solle, erinnert an jenen Literaten, der stets auf seinen Arzt grollte, weil dieser ihm zwar die Krankheiten seines Leibes wegkurierte, nicht aber die Druckfehler seiner Schriften. Die Preßfreiheit verspricht sowenig wie der Arzt, einen Menschen oder ein Volk vollkommen zu machen. Sie ist selbst keine Vollkommenheit. Es ist triviale Manier, das Gute damit zu schmähen, daß es ein bestimmtes Gut und nicht alles Gute auf einmal, daß es *dieses und kein anderes* Gute sei. Allerdings, wenn die Preßfreiheit alles in

[1] Philippe II.

allem wäre, so machte sie alle übrigen Funktionen eines Volks und das Volk selbst überflüssig.

Redner wirft der holländischen Presse die *belgische Revolution* vor.

Kein Mensch von einiger geschichtlicher Bildung wird leugnen, daß die Trennung Belgiens und Hollands ungleich *historischer* war als ihre Vereinigung.

Die Presse in Holland habe die belgische Revolution bewirkt. Welche Presse? Die reformatorische oder die reaktionäre? Eine Frage, die wir auch in Frankreich aufwerfen können, und wenn Redner etwa die klerikalisch-belgische Presse tadelt, die zugleich demokratisch war, so tadle er ebenso die klerikalische Presse in Frankreich, die zugleich absolutistisch war. Beide haben zum Umsturz ihrer Regierungen mitgewirkt. In Frankreich hat nicht die Preßfreiheit, sondern die Zensur revolutioniert.

Aber abgesehen hiervon, die belgische Revolution *erschien* zuerst als geistige Revolution, als Revolution der Presse. Weiter hat die Behauptung keinen Sinn, daß die Presse die belgische Revolution gemacht habe. Ist das nun zu tadeln? Soll die Revolution gleich *materiell* auftreten? Schlagen statt sprechen? Die Regierung kann eine geistige Revolution materialisieren; eine materielle Revolution muß erst die Regierung vergeistigen.

Die belgische Revolution ist ein Produkt des belgischen Geistes. Also hat auch die Presse, die freieste Weise, in welcher heutzutag der Geist erscheint, ihren Anteil an der belgischen Revolution. Die belgische Presse wäre nicht die belgische Presse, wenn sie der Revolution ferngestanden, aber ebensowohl wäre die belgische Revolution keine belgische, wenn sie nicht zugleich Revolution der Presse gewesen. Die Revolution eines Volkes ist *total*; d.h., jede Sphäre revoltiert auf ihre Weise; warum nicht auch die Presse als Presse?

Redner tadelt an der belgischen Presse also nicht die Presse, *er tadelt Belgien*. Und hier finden wir den Springpunkt seiner historischen Ansicht von der Preßfreiheit. Der *volkstümliche* Charakter der freien Presse – und bekanntlich malt selbst der Künstler keine großen historischen Tableaux mit Wasserfarben –, die historische Individualität der freien Presse, die sie zur eigentümlichen Presse ihres eigentümlichen Volksgeistes macht, widerstreben dem Redner aus dem Fürstenstande, er stellt vielmehr die Forderung an die Pressen der verschiedenen Nationen, die Pressen *seiner* Ansicht, die Pressen der haute volée zu sein und statt um die geistigen Weltkörper, die Nationen, um einzelne Individuen zu kreisen. Unverhüllt tritt diese Forderung in der Beurteilung der *Schweizerpresse* hervor!

Vorläufig erlauben wir uns eine Frage. Warum besann sich der Redner

nicht, daß die Schweizerpresse der Voltaireschen Aufklärung in Albrecht v. Haller entgegentrat? Warum gedenkt er nicht, daß, wenn die Schweiz auch gerade kein Eldorado, doch den Propheten des künftigen Fürsteneldorado gezeugt hat, ebenfalls einen Herrn v. Haller, der in seiner „Restauration der Staatswissenschaften" das Fundament zu der „edlern wahren" Presse, zu dem „Berliner politischen Wochenblatt" gelegt hat? An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.[28] Und welcher Boden in der Welt hätte der Schweiz eine Frucht von dieser vollsaftigen Legitimität entgegenzuhalten?

Redner verübelt es der *Schweizerpresse*, daß sie die „tierischen Parteinamen" der „Horn- und Klauenmänner" aufgenommen, kurz, daß sie *schweizerisch* spricht und zu *Schweizern*, die mit Ochsen und Kühen in gewisser patriarchalischer Eintracht leben. *Die Presse dieses Landes ist die Presse dieses Landes.* Weiter ist darüber nichts zu sagen. Zugleich aber führt eben die freie Presse über die Beschränktheit des Landespartikularismus hinaus, wie ebenfalls die Schweizerpresse beweist.

Über die *tierischen Parteinamen* insbesondere bemerken wir, daß die Religion selbst das *Tierische* als Symbol des Geistigen würdigt. Unser Redner wird jedenfalls die *indische* Presse verwerfen, die in religiöser Begeisterung die Kuh Sabala und den Affen Hanuman feierte. Er wird der indischen Presse die indische Religion, wie der Schweizerpresse den Schweizercharakter, vorwerfen; aber es gibt eine Presse, die er schwerlich der Zensur unterwerfen will, wir meinen die *heilige Presse, die Bibel*; und teilt diese nicht die ganze Menschheit in die beiden großen Parteien der *Böcke* und *Schafe*?[29] Charakterisiert Gott selbst sein Verhältnis zu den Häusern Juda und Israel nicht folgendermaßen: „Ich bin dem Hause Juda eine *Motte* und dem Hause Israel eine *Made*"?[30] Oder, was uns Weltlichen näher liegt, gibt es nicht eine *fürstliche Literatur*, welche die ganze *Anthropologie* in *Zoologie* verwandelt, wir meinen die *heraldische* Literatur? Die bringt noch andere Kuriosa als Horn- und Klauenmänner.

Was hat also der Redner an der Preßfreiheit getadelt? *Daß die Mängel eines Volkes zugleich die Mängel seiner Presse sind*, daß sie die rücksichtslose Sprache, die offenbare Gestalt des historischen Volksgeistes ist. Hat er bewiesen, daß der *deutsche Volksgeist* von diesem großen Naturprivilegium ausgeschlossen ist? Er hat gezeigt, daß jedes Volk *seinen* Geist in *seiner* Presse ausspricht. Soll dem philosophisch gebildeten Geist der Deutschen nicht zukommen, was nach des Redners eigner Versicherung bei den im Tierischen gebundenen Schweizern sich findet?

Meint endlich der Redner, daß die *nationalen* Mängel der freien Presse

nicht ebensogut *Nationalmängel* der *Zensoren* sind? Sind die Zensoren eximiert von der historischen Gesamtheit, unberührt vom Geist einer Zeit? Leider mag es der Fall sein, aber welcher gesunde Mensch wird in der Presse nicht lieber die Sünden der Nation und der Zeit, als in der Zensur die Sünden gegen Nation und Zeit entschuldigen?

Wir haben im Eingange bemerkt, daß in den verschiedenen Rednern ihr *besonderer Stand* gegen die Preßfreiheit polemisiert. Der Redner aus dem Fürstenstande stellte zunächst *diplomatische* Gründe auf. Er bewies das Unrecht der Preßfreiheit aus den *fürstlichen Überzeugungen*, die in Zensurgesetzen sich deutlich genug ausgesprochen hätten. Er meinte, die edlere, wahre Entwicklung des deutschen Geistes sei durch die Hemmungen von oben *gemacht* worden. Er polemisierte endlich *gegen die Völker* und verwarf mit edler Scheu die Preßfreiheit als die undelikate, indiskrete, auf sich selbst gerichtete Sprache eines Volkes.

Der Redner aus dem Ritterstande[1], zu dem wir jetzt kommen, polemisiert nicht gegen die Völker, sondern gegen die Menschen. Er bestreitet in der *Preßfreiheit* die *menschliche Freiheit*, im *Preßgesetz das Gesetz*. Bevor er auf die eigentliche Frage über Preßfreiheit eingeht, nimmt er die Frage *über unverkürzte und tägliche Publikation der Landtagsdebatten* auf. Wir folgen ihm, Schritt vor Schritt.

„Dem ersten der Anträge auf *Veröffentlichung unserer Verhandlungen* sei genügt." „In die *Hände des Landtags* sei es gelegt, von der erteilten Erlaubnis einen *weisen Gebrauch* zu machen."

Eben das ist das punctum quaestionis[2]. Die Provinz glaubt, daß der Landtag erst in ihre Hände gelegt ist, sobald die Veröffentlichung der Debatten nicht mehr der Willkür seiner Weisheit überlassen, sondern eine gesetzliche Notwendigkeit geworden ist. Wir müßten die neue Konzession als einen neuen Rückschritt bezeichnen, wenn sie so zu interpretieren, daß die Publikation der Willkür der Landstände anheimfällt.

Privilegien der Landstände sind keine Rechte der Provinz. Vielmehr hören die Rechte der Provinz grade da auf, wo sie zu Privilegien der Landstände werden. So hatten die Stände des Mittelalters alle Rechte des Landes in sich absorbiert und wendeten sie als Vorrechte gegen das Land.

Der Staatsbürger will das Recht nicht als Privilegium wissen. Kann er für ein Recht halten, neue Privilegien zu alten Privilegien hinzuzufügen?

---

[1] Maximilian von Loe – [2] der fragliche Punkt

Die Rechte des Landtags sind auf diese Weise nicht mehr *Rechte der Provinz*, sondern *Rechte wider die Provinz*, und der Landtag selbst wäre das der Provinz am *meisten entgegenstehende Unrecht* mit der mystischen Bedeutung, für ihr größtes Recht gelten zu sollen.

Wie sehr nun der *Redner aus dem Ritterstande* dieser *mittelaltrigen* Auffassung des Landtags verfallen ist, wie rückhaltlos er das Privilegium des Landstandes gegen das Recht des Landes verficht, wird der Verfolg seiner Rede beweisen.

„Die Ausdehnung dieser Erlaubnis" (der Publikation der Debatten) „könne nur aus der *innern* Überzeugung, nicht aber aus den *äußern* Einwirkungen hervorgehen."

Eine überraschende Wendung! Die Einwirkung der Provinz auf *ihren* Landtag wird als ein *Äußeres* bezeichnet, dem die Überzeugung der Landstände als *zartsinnige Innerlichkeit* gegenübersteht, deren höchstirritable Natur der Provinz zuruft: „Noli me tangere!"[31] Um so denkwürdiger ist diese elegische Floskel von der „*inneren Überzeugung*" gegenüber dem rauhen, äußerlichen, unberechtigten Nordwind der „öffentlichen Überzeugung", als der Antrag gerade darauf geht, die „innere Überzeugung" der Landstände äußerlich zu machen. Allerdings finden wir auch hier Inkonsequenz. Wo es dem Redner füglicher scheint, in den *kirchlichen* Kontroversen, provoziert er auf die Provinz.

„Wir", fährt der Redner fort, „würden sie" (die Publikation) „*eintreten lassen*, da, wo *wir* es für zweckmäßig erachten, und sie *beschränken*, da, wo *uns* eine Ausdehnung zwecklos oder *gar wohl* schädlich erschiene."

Wir werden tun, was *wir* wollen. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.[32] Es ist vollständige Herrschersprache, die allerdings im Munde eines modernen Standesherrn einen rührenden Beischmack hat.

Wer sind „*wir*"? Die *Landstände*. Die Veröffentlichung der Debatten ist für die Provinz und nicht für die Stände, aber Redner belehrt uns des Bessern. Auch die Publikation der Verhandlungen ist ein *Privilegium* der Landstände, die das Recht haben, wenn sie es passend finden, ihrer Weisheit das vielstimmige Echo des Preßbengels zu geben.

Der Redner kennt nur die Provinz der Landstände, nicht die Landstände der Provinz. Die Landstände haben eine Provinz, worauf das Privilegium ihrer Tätigkeit sich erstreckt, aber die Provinz hat keine Landstände, durch welche sie selbst tätig wäre. Allerdings hat die Provinz das Recht, unter vorgeschriebenen Bedingungen, sich diese Götter zu machen, aber gleich nach der Schöpfung muß sie, wie der Fetischdiener, vergessen, daß es Götter ihres Händewerks sind.

Es ist dabei unter anderm nicht abzusehen, warum eine *Monarchie ohne*

Landtag nicht mehr wert ist als eine *Monarchie mit Landtag*, denn ist der Landtag nicht die Repräsentation des Provinzialwillens, so hegen wir zur öffentlichen Intelligenz der Regierung mehr Vertrauen als zur Privatintelligenz von Grund und Boden.

Wir haben hier das sonderbare, vielleicht im Wesen der Landtage gegründete Schauspiel, daß die Provinz nicht sowohl durch als mit ihren Stellvertretern zu kämpfen hat. Nach dem Redner hält der Landtag nicht die allgemeinen Rechte der Provinz für seine einzigen Privilegien, denn in diesem Fall wäre die tägliche unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen ein neues Recht des Landtags, weil des Landes, sondern vielmehr soll das Land die Vorrechte der Landstände für seine einzigen Rechte halten; warum nicht auch die Vorrechte irgendeiner Beamtenklasse und des Adels oder der Priester!

Ja, unser Redner spricht unverhohlen aus, daß die Vorrechte der Landstände in dem Maße abnehmen, als die Rechte der Provinz zunehmen.

„Ebenso wünschenswert es *ihm* erscheine, daß *hier in der Versammlung Freiheit der Diskussion* stattfände und ein ängstliches Abwägen der Worte vermieden würde, ebenso notwendig erscheine es ihm *zur Erhaltung dieser Freiheit* des Wortes und *dieser Unbefangenheit* der Rede, daß *unsere Worte* zur Zeit nur noch von *denjenigen* beurteilt würden, *für die* sie *bestimmt* seien."

Eben weil die Freiheit der Diskussion, schließt der Redner, in unserer Versammlung wünschenswert ist – und welche Freiheiten wären uns nicht wünschenswert, wo es sich von uns handelt –, eben darum ist die Freiheit der Diskussion in der Provinz höchst unwünschenswert. Weil es wünschenswert ist, daß wir *unbefangen* sprechen, ist es noch wünschenswerter, die Provinz in der *Gefangenschaft* des Geheimnisses zu erhalten. *Unsere* Worte sind nicht für die Provinz *bestimmt*.

Man muß den Takt anerkennen, womit der Redner herausgefühlt hat, daß der Landtag durch die unverkürzte Publikation seiner Debatten aus einem Vorrecht der Landstände ein Recht der Provinz würde, daß er, unmittelbar Gegenstand des öffentlichen Geistes geworden, sich entschließen müßte, eine Vergegenständlichung des öffentlichen Geistes zu sein, daß er, in das Licht des allgemeinen Bewußtseins gestellt, sein besondres Wesen gegen das allgemeine aufzugeben hätte.

Wenn aber der ritterliche Redner persönliche Privilegien, individuelle, dem Volke und der Regierung gegenüberstehende Freiheiten für die allgemeinen Rechte versieht und damit unstreitig den exklusiven Geist seines *Standes* treffend ausgesprochen hat, so interpretiert er dagegen den Geist der Provinz aufs allerverkehrteste, wenn er nun ebenfalls ihre allgemeinen Forderungen in persönliche Gelüste umwandelt.

So scheint der Redner eine persönlich-lüsterne Neugier der Provinz auf *unsere Worte* (sc. der landständischen Persönlichkeiten) zu unterstellen.

Wir versichern ihm, daß die Provinz keineswegs neugierig ist auf „die Worte" der Landstände als einzelner Personen, und nur „solche" Worte können sie mit Recht „ihre" Worte nennen. Vielmehr verlangt die Provinz, daß die Worte der Landstände sich verwandeln sollen in die öffentlich vernehmbare Stimme des Landes.

Es handelt sich davon, ob die Provinz ein *Bewußtsein über ihre Vertretung* haben soll oder nicht! Soll zu dem Mysterium der Regierung das neue Mysterium der Vertretung hinzukommen? Auch in der Regierung ist das Volk vertreten. Die neue Vertretung desselben durch die Stände ist also rein sinnlos, wenn nicht eben darin ihr spezifischer Charakter besteht, daß hier nicht für die Provinz gehandelt wird, sondern daß sie vielmehr selbst handelt; daß sie hier nicht repräsentiert wird, sondern vielmehr sich selbst repräsentiert. Eine Repräsentation, die dem Bewußtsein ihrer Kommittenten entzogen ist, ist keine. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Es ist der sinnlose Widerspruch, daß die Funktion des Staats, die vorzugsweise die *Selbsttätigkeit* der einzelnen Provinzen darstellt, sogar ihrem *formellen* Mitwirken, dem *Mitwissen* entzogen ist, der sinnlose Widerspruch, daß meine Selbsttätigkeit die mir unbewußte Tat eines andern sein soll.

Eine Publikation der Landtagsverhandlungen aber, die der Willkür der Landstände anheimgefallen ist, ist schlechter als gar keine, denn wenn der Landtag mir gibt, nicht was er ist, sondern was er für mich scheinen will, so nehme ich ihn als das, als was er sich gibt, als Schein, und es ist schlimm, wenn der Schein gesetzliche Existenz hat.

Ja selbst die tägliche unverkürzte Veröffentlichung *durch den Druck*, heißt sie mit Recht *unverkürzt* und *öffentlich*? Ist es keine Verkürzung, die Schrift dem Wort, Schemata den Personen, die papierne Aktion der wirklichen Aktion zu substituieren? Oder besteht die Öffentlichkeit nur darin, daß die *wirkliche* Sache dem Publikum referiert, und nicht vielmehr darin, daß sie dem *wirklichen Publikum* referiert wird, d.h. nicht dem imaginären lesenden, sondern dem lebendigen, gegenwärtigen Publikum?

Nichts ist widersprechender, als daß die *höchste öffentliche* Aktion der Provinz geheim sei, daß die Gerichtstüre zu Privatprozessen der Provinz offensteht und daß sie in ihrem eignen Prozesse vor der Tür stehenbleiben muß.

Die unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen kann daher in ihrem wahren konsequenten Sinn nichts anders sein als die *volle Öffentlichkeit des Landtags.*

Unser Redner geht im Gegenteil dahin fort, den Landtag als eine Art Estaminet zu betrachten.

„Auf eine *langjährige Bekanntschaft* sei bei den meisten von uns das *gute persönliche Einvernehmen* gegründet, in welchem wir uns trotz der verschiedensten Ansichten über die Sachen befänden, ein Verhältnis, welches sich auf die *neu Eintretenden vererbe.*"

„Grade dadurch seien wir am meisten imstande, den *Wert unsrer Worte* zu würdigen, und würde dies um so unbefangener geschehen, je weniger wir *äußern* Einflüssen eine Einwirkung gestatteten, die nur alsdann von Nutzen sein dürften, wenn sie uns in der Gestalt eines *wohlmeinenden* Rates zur Seite treten, nicht aber in der Gestalt eines *absprechenden Urteils,* eines Lobes und Tadels, auf *unsere Persönlichkeit* durch die *Öffentlichkeit* einzuwirken suchen."

Der Herr Redner spricht zum Gemüt.

Wir sind so familiär zusammen, wir parlieren so ungeniert, wir wägen so genau den *Wert unsrer* respektiven *Worte,* sollten wir unsre so patriarchalische, so vornehme, so bequeme Stellung durch das Urteil der Provinz alterieren lassen, die unsern Worten vielleicht weniger Wert beimißt?

Da sei Gott für. Der Landtag verträgt den Tag nicht. In der Nacht des Privatlebens ist uns heimlicher zumute. Wenn die ganze Provinz das Vertrauen hat, ihre Rechte einzelnen Individuen anzuvertrauen, so versteht es sich von selbst, daß diese einzelnen Individuen so herablassend sind, das Vertrauen der Provinz zu akzeptieren, aber es wäre wirkliche Überspanntheit, zu verlangen, sie sollten nun Gleiches mit Gleichem vergelten und vertrauensvoll sich selbst, ihre Leistungen, ihre Persönlichkeiten, dem Urteil der Provinz hingeben, die ihnen erst ein Urteil von Konsequenz gegeben hat. Jedenfalls ist es wichtiger, daß die Persönlichkeit der Landstände nicht durch die Provinz, als daß das Interesse der Provinz nicht durch die Persönlichkeit der Landstände gefährdet werde.

Wir wollen auch billig sein, auch huldvollst. Wir, und wir sind eine Art Regierung, wir erlauben zwar kein absprechendes Urteil, zwar kein Lob, zwar keinen Tadel, wir erlauben der Öffentlichkeit keinen Einfluß auf unsre persona sacrosancta[1], aber wir gestatten *wohlmeinenden Rat,* nicht in dem abstrakten Sinn, daß er es für das Land wohlmeine, sondern in dem voller tönenden, daß er eine passionierte Zärtlichkeit für die landständischen Personen, eine besondere Meinung von ihrer Vorzüglichkeit besitze.

Zwar könnte man meinen, wenn die Öffentlichkeit unserm guten Einvernehmen, so müsse unser gutes Einvernehmen der Öffentlichkeit schädlich sein. Allein diese Sophistik vergißt, daß der Landtag der Tag der Landstände

[1] geheiligte Person

und nicht der Tag der Provinz ist. Und wer vermöchte dem schlagendsten aller Argumente zu widerstehen? Wenn die Provinz verfassungsmäßig Stände ernennt, um ihre *allgemeine Intelligenz* zu *repräsentieren*, so hat sie sich selbst eben damit *alles eignen Urteils* und Verstandes völlig begeben, die nun einzig in den Auserwählten inkorporiert sind. Wie Sagen gehen, daß große Erfinder getötet oder, was keine Sage ist, lebendig auf Festungen vergraben wurden, sobald sie ihr Geheimnis dem Machthaber mitgeteilt, so stürzt sich die politische Vernunft der Provinz jedesmal ins eigne Schwert, sobald sie die große Erfindung der Landstände gemacht hat, allerdings um als Phönix für die folgenden Wahlen neu zu erstehen.

Nach diesen gemütvoll zudringlichen Schilderungen der Gefahren, die den landständischen Persönlichkeiten durch die Publikation der Verhandlungen von außen, d.h. von der Provinz drohen, schließt der Redner diese Diatribe mit dem *leitenden* Gedanken, den wir bisher verfolgt haben.

„Die *parlamentarische Freiheit*", ein sehr wohlklingendes Wort, „befinde sich in ihrer ersten Entwicklungsperiode. Sie müsse unter *Schutz* und *Pflege* diejenige *innere* Kraft und *Selbständigkeit* gewinnen, die durchaus notwendig wären, bevor sie *äußeren* Stürmen ohne Nachteil preisgegeben werden könnte."

Wieder der alte fatale Gegensatz des Landtags als des *Innern* und der Provinz als des *Äußern*.

Wir waren allerdings schon lange der Meinung, daß die *parlamentarische Freiheit* erst im Anfang ihres Anfanges steht, und selbst vorliegende Rede hat uns von neuem überzeugt, daß die primitiae studiorum in den politicis[1] noch immer nicht absolviert sind. Keineswegs aber meinen wir damit – und die vorliegende Rede bestätigt wiederum unsere Meinung –, daß dem Landtag noch längere Frist zu geben sei, sich selbständig zu verknöchern, gegen die Provinz. Vielleicht versteht der Redner unter *parlamentarischer Freiheit* die Freiheit der *alten französischen* Parlamente. Nach seinem eignen Geständnis herrscht eine *langjährige* Bekanntschaft unter den Landständen, ihr Geist geht schon als *epidemisches Erbe* auf die homines novi[2] über, und noch immer nicht Zeit zur Öffentlichkeit? Der 12. Landtag kann dieselbe Antwort geben wie der 6., nur mit der dezidierteren Wendung, daß er *zu* selbständig sei, um sich das *vornehme Privilegium des geheimen Verfahrens* entreißen zu lassen.

Allerdings die Entwicklung der *parlamentarischen* Freiheit im altfranzösischen Sinn, die Selbständigkeit gegen die öffentliche Meinung, die Stagnation des Kastengeistes entwickelt sich durch Isolierung am gründlichsten, aber vor eben dieser Entwicklung kann man nicht zeitig genug warnen. Eine

[1] Anfangsgründe der Wissenschaften in den politischen Dingen – [2] neuen Menschen

wahrhaft politische Versammlung gedeiht nur unter dem großen Protektorat des *öffentlichen Geistes*, wie das Lebendige nur unter dem Protektorat der *freien Luft*. Bloß „exotische" Pflanzen, Pflanzen, die in ein fremdes Klima versetzt sind, bedürfen Schutz und Pflege des *Treibhauses*. Betrachtet der Redner den Landtag als eine „exotische" Pflanze im freien heitern Klima der Rheinprovinz?

Wenn unser Redner aus dem Ritterstande mit fast komischem Ernst, mit fast melancholischer Würde und beinah religiösem Pathos das Postulat von der *hohen Weisheit* der Landstände, wie von ihrer mittelaltrigen *Freiheit* und *Selbständigkeit* entwickelt hat, so wird der Unkundige verwundert sein, ihn in der Frage über *Preßfreiheit* von der hohen Weisheit des Landtags auf die durchgängige *Unweisheit des Menschengeschlechts*, von der oben erst empfohlenen Selbständigkeit und Freiheit privilegierter Stände auf die *prinzipielle Unfreiheit und Unselbständigkeit der menschlichen Natur* herabsinken zu sehen. Wir sind nicht verwundert, einer der heutzutag zahlreichen Gestalten des christlich ritterlichen, modern feudalen, kurz des romantischen Prinzips zu begegnen.

Diese Herren, weil sie die Freiheit nicht als natürliche Gabe dem allgemeinen Sonnenlicht der Vernunft, sondern als übernatürliches Geschenk einer besonders günstigen Konstellation der Sterne verdanken wollen, weil sie die Freiheit als nur *individuelle Eigenschaft* gewisser Personen und Stände betrachten, sind konsequenterweise genötigt, die allgemeine Vernunft und die allgemeine Freiheit unter die *schlechten Gesinnungen* und Hirngespinste *„logisch geordneter Systeme"* zu subsumieren. Um die besondern Freiheiten des Privilegiums zu retten, proskribieren sie die allgemeine Freiheit der menschlichen Natur. Weil aber die böse Brut des neunzehnten Jahrhunderts und das eigne von diesem Jahrhundert infizierte Bewußtsein der modernen Ritter nicht begreiflich finden können, was an sich unbegreiflich, weil begriffios ist, wie nämlich innere, wesentliche, allgemeine Bestimmungen durch äußere, zufällige, besondere Kuriosa mit gewissen menschlichen Individuen verknüpft sein sollten, ohne mit dem Wesen des Menschen, mit der Vernunft überhaupt verknüpft, also allen Individuen gemein zu sein, so nehmen sie notwendigerweise ihre Zuflucht zum *Wunderbaren* und *Mystischen*. Weil ferner die *wirkliche* Stellung dieser Herren im modernen Staat keineswegs dem Begriff entspricht, den sie von ihrer Stellung haben, weil sie in einer Welt leben, die *jenseits der wirklichen* liegt, weil also die *Einbildungskraft* ihr Kopf und ihr Herz ist, so greifen sie, in der Praxis unbefriedigt, notwendig zur Theorie, aber zur *Theorie des Jenseits*, zur *Religion*, die jedoch in ihren Händen eine polemische, von politischen Tendenzen geschwängerte Bitter-

keit empfängt und mehr oder weniger bewußt nur der Heiligenmantel für sehr weltliche, aber zugleich sehr phantastische Wünsche wird.

So werden wir bei unserm Redner finden, daß er praktischen Forderungen eine mystisch religiöse Theorie der Einbildung, daß er wirklichen Theorien eine kleinlich-kluge, pragmatisch-pfiffige, aus der oberflächlichsten Praxis geschöpfte Erfahrungsweisheit, daß er dem menschlich Verständigen übermenschliche Heiligkeiten und dem wirklichen Heiligtum der Ideen die Willkür und den Unglauben niedriger Gesichtspunkte entgegenstellt. Aus der mehr vornehmen, mehr nonchalanten und daher nüchternen Sprache des Redners aus dem Fürstenstand wird jetzt pathetische Geschraubtheit und phantastisch-überschwengliche Salbung, die früher vor dem reinen Pathos des Privilegiums noch mehr zurücktraten.

„Je weniger in Abrede gestellt werden könne, daß die Presse heutzutage eine politische Macht sei, um so irriger erscheine ihm die ebenfalls so vielfach verbreitete Ansicht, daß *aus dem Kampfe zwischen der guten und bösen Presse* Wahrheit und Licht hervorgehen werde und sich eine größere und wirksamere Verbreitung derselben erwarten lasse. *Der Mensch sei im Einzelnen wie in Masse stets derselbe. Er sei seiner Natur nach unvollkommen* und *unmündig* und bedürfe der *Erziehung*, solange seine *Entwicklung* daure, die erst mit dem *Tode* aufhöre. Die Kunst des Erziehens bestehe aber nicht im Bestrafen unerlaubter Handlungen, sondern in der Förderung guter und in dem Fernhalten böser Eindrücke. Von jener *menschlichen Unvollkommenheit* sei aber unzertrennlich, daß der *Sirenengesang des Bösen* auf die Massen mächtig wirke und, wenn nicht als ein absolutes, jedenfalls als ein schwer zu besiegendes Hindernis der einfachen und nüchternen Stimme der Wahrheit entgegentrete. Während die *schlechte* Presse nur zu den Leidenschaften der Menschen rede, während ihr kein Mittel zu schlecht sei, wo es darauf ankomme, durch Aufregung der Leidenschaften *ihren Zweck* zu erreichen, der da ist *möglichste Verbreitung schlechter Grundsätze* und *möglichste Förderung schlechter Gesinnungen*, während ihr alle Vorteile jener gefährlichsten aller *Offensiven* zur Seite stehen, für die es objektiv keine Schranken des Rechts und subjektiv keine Gesetze der Sittlichkeit, ja nicht einmal der äußeren Ehre gebe, sei die *gute Presse stets nur* auf die *Defensive* beschränkt. Ihre Wirkungen können größtenteils nur *abwehrend, zurückhaltend* und *festigend* sein, ohne sich bedeutender Fortschritte auf das feindliche Gebiet rühmen zu können. Glück genug, wenn nicht äußere Hindernisse jenes noch erschweren."

Wir haben diese Stelle ganz ausgezogen, um ihren etwaigen pathetischen Eindruck auf den Leser nicht zu schwächen.

Der Redner hat sich à la hauteur des principes[1] gestellt. Um die *Preßfreiheit* zu bekämpfen, muß man die *permanente Unmündigkeit* des Menschengeschlechts verteidigen. Es ist eine ganz tautologische Behauptung, daß,

[1] auf die Höhe der Prinzipien

wenn die Unfreiheit das Wesen des Menschen, die Freiheit seinem Wesen widerspricht. Böse Skeptiker könnten so waghalsig sein, dem Redner nicht auf sein Wort zu glauben.

Wenn die Unmündigkeit des Menschengeschlechts der mystische Grund gegen die Preßfreiheit ist, so ist jedenfalls die Zensur ein höchst verständiges Mittel gegen die Mündigkeit des Menschengeschlechts.

Was sich entwickelt, ist unvollkommen. Die Entwicklung endet erst mit dem Tode. Also bestünde die wahre Konsequenz darin, den Menschen totzuschlagen, um ihn aus diesem Zustand der Unvollkommenheit zu erlösen. So schließt wenigstens der Redner, um die Preßfreiheit totzuschlagen. Die wahre Erziehung besteht ihm darin, den Menschen sein ganzes Leben durch in der Wiege eingewickelt zu halten, denn sobald der Mensch gehen lernt, lernt er auch fallen, und nur durch Fallen lernt er gehen. Aber wenn wir alle Wickelkinder bleiben, wer soll uns einwickeln? Wenn wir alle in der Wiege liegen, wer soll uns wiegen? Wenn wir alle Gefangene sind, wer soll Gefangenwärter sein?

Der Mensch ist seiner Natur nach unvollkommen, im Einzelnen wie in Masse. De principiis non est disputandum.[1] Also zugegeben! Was folgt daraus? Die Räsonnements unseres Redners sind unvollkommen, die Regierungen sind unvollkommen, die Landtage sind unvollkommen, die Preßfreiheit ist unvollkommen, jede Sphäre der menschlichen Existenz ist unvollkommen. Soll also eine dieser Sphären wegen dieser Unvollkommenheit nicht existieren, so hat keine das Recht zu existieren, so hat der Mensch überhaupt nicht das Recht der Existenz.

Die prinzipielle Unvollkommenheit des Menschen vorausgesetzt, nun gut, so wissen wir von vornherein bei allen menschlichen Institutionen, daß sie unvollkommen sind; das ist nicht weiter zu berühren, das spricht nicht für, spricht nicht gegen sie, das ist nicht ihr *spezifischer Charakter*, das ist nicht ihr Unterscheidungsmerkmal.

Warum soll gerade die freie Presse unter allen diesen Unvollkommenheiten vollkommen sein? Warum verlangt ein unvollkommener Landstand eine vollkommene Presse?

Das Unvollkommene bedarf der Erziehung. Ist die Erziehung nicht auch menschlich, daher unvollkommen? Bedarf die Erziehung nicht auch der Erziehung?

Wenn nun alles Menschliche *seiner Existenz* nach unvollkommen ist, sollen wir deswegen alles durcheinanderwerfen, alles gleich hoch achten,

[1] Über Grundsätze läßt sich nicht streiten.

Gutes und Schlechtes, Wahrheit und Lüge? Die wahre Konsequenz kann nur darin bestehen, wie ich bei der Betrachtung eines Gemäldes den Standpunkt verlasse, der mir nur Farbenkleckse, aber keine Farben, wüst durcheinanderlaufende Linien, aber keine Zeichnung gibt, so den Standpunkt zu verlassen, der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse nur in ihrem äußerlichsten Schein zeigt, ihn als unfähig zu erkennen, den Wert der Dinge zu beurteilen, denn wie könnte mich ein Standpunkt zum Urteil, zum Unterscheiden befähigen, der über das ganze Universum nur den einen platten Einfall hat, daß alles in seiner Existenz unvollkommen ist? Dieser Standpunkt selbst ist das Unvollkommenste unter den Unvollkommenheiten, die er rings um sich sieht. Wir müssen also das Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge legen und uns um so weniger durch die Instanzen einer einseitigen und trivialen Erfahrung irren lassen, als dieser zufolge ja alle Erfahrung wegfällt, alles Urteil aufgehoben ist, alle Kühe schwarz sind.

Von dem Standpunkte der Idee aus versteht es sich von selbst, daß die Preßfreiheit eine ganz andere Berechtigung hat als die Zensur, indem sie selbst eine Gestalt der Idee, der Freiheit, ein positiv Gutes ist, während die Zensur eine Gestalt der Unfreiheit, die Polemik einer Weltanschauung des Scheins gegen die Weltanschauung des Wesens, eine nur negative Natur ist.

Nein! Nein! Nein! ruft unser Redner dazwischen. Ich tadle nicht die Erscheinung, ich tadle das Wesen. Die Freiheit ist das Verruchte an der Preßfreiheit. Die Freiheit gibt die Möglichkeit des Bösen. Also ist die Freiheit böse.

Böse Freiheit!

„Er hat sie erstochen im dunklen Hain,
Und den Leib versenket im tiefen Rhein!“[33]

Aber:

„Diesmal muß ich zu dir reden,
Herr und Meister, hör' mich ruhig!“

Existiert etwa im Lande der Zensur nicht die Preßfreiheit? Die Presse überhaupt ist eine Verwirklichung der menschlichen Freiheit. Wo es also Presse gibt, gibt es Preßfreiheit.

Im Lande der Zensur hat zwar der Staat keine Preßfreiheit, aber ein Staatsglied hat sie, die *Regierung*. Abgesehen davon, daß die offiziellen Regierungsschriften vollkommene Preßfreiheit haben, übt nicht der Zensor täglich eine unbedingte Preßfreiheit aus, wenn auch nicht direkt, so indirekt?

Die Schriftsteller sind gleichsam seine Sekretäre. Wo der Sekretär nicht

die Meinung des Prinzipals ausdrückt, streicht dieser das Machwerk. Die Zensur schreibt also die Presse.

Die Querstriche des Zensors sind für die Presse dasselbe, was die graden Linien – die Kuas[34] – der Chinesen für das Denken sind. Die Kuas des Zensors sind die Kategorien der Literatur, und bekanntlich sind die Kategorien die typischen Seelen des weiteren Inhalts.

Die Freiheit ist so sehr das Wesen der Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen.

Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der andern. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andre Mal als allgemeines Recht.

Die Frage hat jetzt erst einen *konsequenten Sinn* erhalten. Es fragt sich nicht, ob die Preßfreiheit existieren solle, denn sie existiert immer. Es fragt sich, ob die Preßfreiheit das Privilegium einzelner Menschen oder ob sie das Privilegium des menschlichen Geistes ist? Es fragt sich, ob das Unrecht der einen Seite sein soll, was das Recht der andern ist? Es fragt sich, ob die *„Freiheit des Geistes"* mehr Recht hat als *„die Freiheiten gegen den Geist"*?

Wenn aber die *„freie Presse"* und die *„Preßfreiheit"* als Verwirklichung der *„allgemeinen Freiheit"* zu verwerfen sind, so sind es *Zensur* und *zensierte Presse* noch mehr als Verwirklichung einer *besondern Freiheit*, denn wie kann die *Art* gut sein, wenn die *Gattung* schlecht ist? Wenn der Redner konsequent wäre, so müßte er nicht die freie Presse, sondern die Presse verwerfen. Nach ihm wäre sie erst dann gut, wenn sie kein Produkt der Freiheit, d.h. kein *menschliches* Produkt wäre. Zur Presse überhaupt wären also entweder nur die *Tiere* oder die *Götter* berechtigt.

Oder sollen wir etwa – der Redner wagt nicht, es auszusprechen – *göttliche Inspiration* in der Regierung und in ihm selbst unterstellen?

Wenn eine Privatperson sich göttlicher Inspiration rühmt, so gibt es in unseren Gesellschaften nur einen Redner, der sie amtlich widerlegt: den *Irrenarzt.**

Die *englische Geschichte* hat aber wohl zur Genüge dargetan, wie die Behauptung der göttlichen Inspiration von oben die Gegenbehauptung der göttlichen Inspiration von unten erzeugt, und Karl der Erste stieg aufs Schafott aus göttlicher Inspiration von unten.

---

* Als Kuriosum bemerken wir, daß der Redner, dem hier der Irrenarzt entgegengehalten wird, sich einige Jahre später im Irrenhause befand.

Unser Redner aus dem Ritterstande geht zwar dahin fort, wie wir später hören werden, Zensur und Preßfreiheit, zensierte Presse und freie Presse als *zwei Übel* zu schildern, aber er kömmt nicht dazu, die Presse überhaupt als *das Übel* zu bekennen.

Im Gegenteil! Er teilt die ganze Presse in die „*gute*" und in die „*schlechte*" Presse ein.

Von der *schlechten* Presse wird uns das Unglaubliche erzählt, daß die Schlechtigkeit und die möglichste Verbreitung der Schlechtigkeit ihr *Zweck* sei. Wir übergehen, daß Redner unsrer Leichtgläubigkeit zuviel zutraut, wenn er verlangt, wir sollten auf sein Wort an eine *Schlechtigkeit von Profession* glauben. Wir erinnern ihn nur an das Axiom, daß alles Menschliche unvollkommen ist. Wird daher nicht auch die schlechte Presse unvollkommen schlecht, also gut, und die gute Presse unvollkommen gut, also schlecht sein?

Aber der Redner zeigt uns die Kehrseite. Er behauptet, daß die schlechte Presse besser als die gute sei, denn die schlechte befinde sich stets in der *Offensive*, die gute in der *Defensive*. Nun hat er uns aber selbst gesagt, daß die *Entwicklung* des Menschen erst mit dem Tode endet. Er hat allerdings nicht viel damit gesagt, er hat nichts damit gesagt, als daß das Leben mit dem Tode endet. Wenn aber das Leben des Menschen Entwicklung ist und die gute Presse stets in der Defensive ist, „sich nur abwehrend, zurückhaltend und festigend" verhält, opponiert sie damit nicht kontinuierlich gegen die Entwicklung, also gegen das Leben? Entweder ist also diese gute defensive Presse schlecht, oder die Entwicklung ist das Schlechte, wodurch denn auch die vorherige Behauptung des Redners, daß der Zweck der „schlechten Presse möglichste Verbreitung schlechter Grundsätze und möglichste Förderung schlechter Gesinnungen" sei, ihre mystische Unglaublichkeit in der rationalen Interpretation verliert; die möglichste Verbreitung von Grundsätzen und die möglichste Förderung der Gesinnung sei das Schlechte an der schlechten Presse.

Das Verhältnis der guten und schlechten Presse wird noch sonderbarer, wenn uns Redner versichert, daß die gute Presse *ohnmächtig* und die schlechte *allmächtig* sei; denn die erstere sei ohne Wirkung auf das Volk, während die letztere unwiderstehlich wirke. Die gute Presse und die ohnmächtige Presse sind dem Redner identisch. Will er nun behaupten, daß das Gute ohnmächtig oder daß das Ohnmächtige gut sei?

Er stellt dem Sirenengesang der schlechten Presse die nüchterne Stimme der guten gegenüber. Mit nüchterner Stimme läßt sich doch wohl am besten und effektvollsten singen. Der Redner scheint nur die sinnliche Hitze der Leidenschaft, aber nicht die heiße Leidenschaft der Wahrheit, nicht den

siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft, nicht das unwiderstehliche Pathos der sittlichen Mächte kennengelernt zu haben.

Unter die Gesinnungen der schlechten Presse subsumiert er „den Stolz, der keine Autorität in Kirche und Staat anerkennt", den „*Neid*", der die Abschaffung der Aristokratie predigt, und anderes, worauf wir später eingehen werden. Einstweilen begnügen wir uns mit der Frage, woher der Redner dies Isolierte als das Gute weiß? Wenn die allgemeinen Mächte des Lebens schlecht sind, und wir haben gehört, daß das Schlechte das Allmächtige, das auf die Massen Wirkende ist, *was* und *wer* ist noch berechtigt, sich für gut auszugeben? Es ist dies die hochmütige Behauptung: Meine Individualität ist das Gute, die paar Existenzen, die meiner Individualität zusagen, sind das Gute, und die böse schlechte Presse will das nicht anerkennen. Die schlechte Presse!

Hat der Redner gleich im Beginn den Angriff auf die Preßfreiheit in einen Angriff auf die Freiheit verwandelt, so verwandelt er ihn hier in einen Angriff auf das Gute. Seine Furcht vor dem Schlechten zeigt sich als eine Furcht vor dem Guten. Er fundiert die Zensur also auf eine Anerkennung des Schlechten und eine Verkennung des Guten, oder verachte ich etwa einen Menschen nicht, dem ich vorher sage, daß sein Gegner im Kampfe siegen muß, weil er selbst zwar ein sehr nüchterner Gesell und ein sehr guter Nachbar, aber ein sehr schlechter Held sei, weil er zwar geweihte Waffen trage, aber sie nicht zu führen wisse, weil zwar ich und er, wir beide, von seiner Vollkommenheit vollkommen überzeugt seien, aber die Welt nie diese Überzeugung teilen werde, weil es zwar gut um seine Meinung, aber elend um seine Energie stehe?

Sosehr nun die Distinktionen des Redners von guter und schlechter Presse alle Widerlegung überflüssig gemacht haben, indem sie sich in ihren eigenen Widersprüchen verschlingen, so dürfen wir doch die Hauptsache nicht außer acht lassen, daß der Redner die Frage ganz falsch gestellt hat und das zum Grund macht, was er begründen sollte.

Wenn man von zwei Arten der Presse sprechen will, so müssen diese Unterschiede aus dem Wesen der Presse selbst, nicht aus Rücksichten, die außerhalb ihrer liegen, genommen sein. Zensierte Presse oder freie Presse, eine von beiden muß die gute oder die schlechte Presse sein. Eben darüber wird ja debattiert, ob die zensierte oder die freie Presse gut oder schlecht sind, d. h., ob es dem Wesen der Presse entspricht, eine freie oder unfreie Existenz zu haben. Die schlechte Presse zur Widerlegung der freien Presse machen, ist behaupten, daß die freie Presse schlecht und die zensierte gut sei, was eben zu beweisen war.

Niedrige Gesinnungen, persönliche Schikanen, Infamien teilt die zensierte Presse mit der freien Presse. Das bildet also nicht ihren Gattungsunterschied, daß sie einzelne Produkte von dieser oder jener Art erzeugen; auch im Sumpfe wachsen Blumen. Es handelt sich hier um das Wesen, um den inneren Charakter, der zensierte Presse und freie Presse scheidet.

Die freie Presse, die schlecht ist, entspricht dem Charakter ihres Wesens nicht. Die zensierte Presse mit ihrer Heuchelei, ihrer Charakterlosigkeit, ihrer Eunuchensprache, ihrem hündischen Schwanzwedeln verwirklicht nur die inneren Bedingungen ihres Wesens.

Die zensierte Presse bleibt schlecht, auch wenn sie gute Produkte erzeugt, denn diese Produkte sind nur gut, insofern sie die freie Presse innerhalb der zensierten darstellen, und insofern es nicht zu ihrem Charakter gehört, Produkte der zensierten Presse zu sein. Die freie Presse bleibt gut, auch wenn sie schlechte Produkte erzeugt, denn diese Produkte sind Apostate von der Natur der freien Presse. Ein Kastrat bleibt ein schlechter Mensch, wenn er auch eine gute Stimme hat. Die Natur bleibt gut, wenn sie auch Mißgeburten hervorbringt.

Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, sie ist ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Mißgeburt.

Oder bedarf es noch des Beweises, daß die Preßfreiheit dem Wesen der Presse entspricht und die Zensur ihm widerspricht? Versteht es sich nicht von selbst, daß die äußere Schranke eines geistigen Lebens nicht zum inneren Charakter dieses Lebens gehört, daß sie dieses Leben verneint und nicht bejaht?

Um die Zensur wirklich zu rechtfertigen, hätte der Redner beweisen müssen, daß die Zensur zum Wesen der Preßfreiheit gehört; statt dessen beweist er, daß die Freiheit nicht zum Wesen des Menschen gehört. Er verwirft die ganze Gattung, um eine gute Art zu erhalten, denn die Freiheit ist doch wohl das Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins, also auch der Presse? Um die Möglichkeit des Bösen aufzuheben, hebt er die Möglichkeit des Guten auf und verwirklicht das Schlechte, denn menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.

Wir werden also die zensierte Presse so lang für die schlechte Presse halten, als uns nicht bewiesen wird, daß die Zensur aus dem Wesen der Preßfreiheit selbst hervorgeht.

Aber selbst angenommen, die Zensur sei mit der Natur der Presse zusammen geboren, obgleich kein Tier, viel weniger ein geistiges Wesen, mit Ketten auf die Welt kommt, was folgte daraus? Daß auch die Preßfreiheit,

wie sie von offizieller Seite existiert, daß auch die Zensur der Zensur bedürfte. Und wer soll die Regierungspresse zensieren außer der Volkspresse?

Zwar meint ein anderer Redner[1], das Übel der Zensur werde dadurch aufgehoben, daß es verdreifacht wird, daß die Zensur unter Provinzialzensur und die Provinzialzensur wieder unter Berliner Zensur gestellt und daß die Preßfreiheit einseitig und die Zensur vielseitig gemacht würde. So viel Umschweife, um zu leben! Wer soll die Berliner Zensur zensieren? Also zu *unserm* Redner zurück.

Gleich im Anfange hatte er uns dahin belehrt, daß aus dem *Kampf* zwischen guter und böser Presse kein Licht hervorgehen werde, aber, können wir jetzt fragen, will er nicht den *nutzlosen* Kampf *permanent* machen? Ist nach ihm selbst der Kampf zwischen Zensur und Presse nicht ein Kampf zwischen guter und schlechter Presse?

Die Zensur hebt den Kampf nicht auf, sie macht ihn einseitig, sie macht aus einem offenen Kampf einen versteckten, sie macht aus einem Kampf der Prinzipien einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt. Die wahre, im Wesen der Preßfreiheit selbst gegründete Zensur ist die *Kritik*; sie ist das Gericht, das sie aus sich selbst erzeugt. Die Zensur ist die Kritik als Monopol der Regierung; aber verliert die Kritik nicht ihren rationalen Charakter, wenn sie nicht offen, sondern geheim, wenn sie nicht theoretisch, sondern praktisch, wenn sie nicht über den Parteien, sondern selbst eine Partei, wenn sie nicht mit dem scharfen Messer des Verstandes agiert, sondern mit der stumpfen Schere der Willkür, wenn sie die Kritik nur ausüben, nicht ertragen will, wenn sie sich verleugnet, indem sie sich gibt, wenn sie endlich so unkritisch ist, ein Individuum für die Universalweisheit, Machtsprüche für Vernunftsprüche, Tintenflecke für Sonnenflecke, die krummen Striche des Zensors für mathematische Konstruktionen und Schläge für schlagende Argumente zu versehen?

Im Verlauf der Darstellung haben wir gezeigt, wie die phantastische, salbungsvolle, weichherzige Mystik des Redners in die Hartherzigkeit einer kleinlich-pfiffigen Verstandespragmatik und in die Borniertheit eines ideenlosen Erfahrungskalkül umschlägt. In seinem Räsonnement *über das Verhältnis von Zensurgesetz* und *Preßgesetz, Präventiv-* und *Repressivmaßregeln* überhebt er uns dieser Mühe, indem er selbst zur *bewußten Anwendung* seiner Mystik fortgeht.

„*Präventiv-* oder *Repressivmaßregeln,* Zensur oder Preßgesetz, das sei es, worum es sich *allein* handle, wobei es jedoch nicht unzweckmäßig wäre, die *Gefahren* etwas näher

[1] Carl Friedrich von Loe

ins Auge zu fassen, welche auf der einen oder auf der anderen Seite beseitigt werden müßten. Während die Zensur dem Übel *vorbeugen* wolle, wolle das Preßgesetz die *Wiederholung* durch Strafe verhüten. *Unvollkommen*, wie *jede* menschliche Einrichtung, würden beide bleiben; welche am *wenigsten*, das sei hier die Frage. Da es sich um rein geistige Dinge handele, so würde eine Aufgabe, und zwar die wichtigste bei beiden, nie zu lösen sein. Es sei die, eine Form zu finden, welche die Absicht des Gesetzgebers so klar und bestimmt ausdrücke, daß Recht und Unrecht scharf getrennt und *jede Willkür* beseitigt erscheine. Was ist aber *Willkür* anderes als Handeln nach *individueller Auffassung*? Und wie sind die Wirkungen individueller Auffassungen zu beseitigen, da wo es sich um rein geistige Dinge handelt? Eine Richtschnur zu finden, so scharf gezeichnet, daß sie die Notwendigkeit in sich trage, sie in jedem *einzelnen* Falle im Sinne des Gesetzgebers *anwenden zu müssen*, das sei der Stein der Weisen, der bis dahin nicht gefunden wurde und auch schwerlich zu finden sein dürfte; und somit sei die *Willkür*, wenn man das Handeln nach individueller Auffassung hierunter verstehe, von Zensur wie von *Preßgesetz* unzertrennlich. Wir hätten also beide in ihrer notwendigen Unvollkommenheit und in deren Folgen zu betrachten. Wenn die Zensur manches Gute unterdrücken werde, so werde das Preßgesetz vieles Böse zu verhindern nicht imstande sein. Doch die Wahrheit lasse sich auf die Dauer nicht unterdrücken. Je mehr Hindernisse ihr in den Weg gelegt würden, um desto kühner verfolge sie ihr Ziel, um desto geläuterter erreiche sie dasselbe. Aber das böse Wort gleiche dem *griechischen Feuer*[35], unaufhaltbar, nachdem es das Wurfgeschoß verlassen, unberechenbar in seinen Wirkungen, weil ihm nichts heilig und unauslöschlich, weil es in dem Munde wie in dem Herzen der Menschen Nahrung und Fortpflanzung fände."

Der Redner ist nicht glücklich in seinen Vergleichen. Eine poetische Exaltation überfällt ihn, sobald er die Allmacht des Bösen schildert. Schon einmal hörten wir dem *Sirenengesang des Bösen* die Stimme des Guten machtlos, weil nüchtern, entgegenschallen. Nun wird das Böse gar zum *griechischen Feuer*, während der Redner für die Wahrheit gar keinen Vergleich hat, und fassen wir für ihn seine „nüchternen" Worte in einen Vergleich, so wäre die Wahrheit zum höchsten der *Kieselstein*, der um so lichtere Funken sprüht, je mehr man ihn schlägt. Ein schönes Argument für die Sklavenhändler, aus dem Neger die Menschheit herauszupeitschen, eine treffliche Maxime für den Gesetzgeber, Repressivgesetze gegen die Wahrheit zu geben, damit sie desto kühner ihr Ziel verfolge. Der Redner scheint erst Respekt vor der Wahrheit zu haben, sobald sie *naturwüchsig* wird und sich *handgreiflich* demonstriert. Je mehr Dämme ihr der Wahrheit entgegenwerft, eine um so tüchtigere Wahrheit erhaltet ihr! Immer zugedämmt!

Doch lassen wir die Sirenen singen!

Die mystische „*Unvollkommenheitstheorie*" des Redners hat endlich ihre irdischen Früchte getragen; sie hat ihre Mondsteine uns an den Kopf geworfen; betrachten wir die Mondsteine!

Alles ist unvollkommen. Zensur ist unvollkommen, Preßgesetz ist unvollkommen. Ihr Wesen ist damit erkannt. Über das *Recht ihrer Idee* ist nichts weiter zu sagen, uns bleibt nichts übrig, als vom Standpunkt der allerniedrigsten Empirie aus einen Wahrscheinlichkeitskalkül anzustellen, auf welcher Seite die meisten Gefahren sind. Es ist ein rein zeitlicher Unterschied, ob Maßregeln dem Übel selbst durch die Zensur oder der Wiederholung des Übels durch das Preßgesetz vorbeugen.

Man sieht, wie der Redner durch die hohle Phrase von der „menschlichen Unvollkommenheit" den wesentlichen, inneren, charakteristischen Unterschied von Zensur und Preßgesetz zu umgehen und die Kontroverse aus einer Prinzipienfrage in die Jahrmarktsfrage umzuwandeln weiß, ob mehr blaue Nasen bei dem Zensur- oder bei dem Preßgesetz davonzutragen sind?

Wenn aber Preßgesetz und Zensurgesetz entgegengestellt werden, so handelt es sich zunächst nicht um ihre Konsequenzen, sondern um ihren Grund, nicht um ihre individuelle Anwendung, sondern um ihr allgemeines Recht. Montesquieu lehrt schon, daß die Despotie in der Anwendung bequemer sei als die Gesetzlichkeit[36], und Machiavelli behauptet, daß das Schlechte für die Fürsten von besseren Konsequenzen sei als das Gute[37]. Wenn wir daher nicht das alte *jesuitische* Sprüchlein bewahrheiten wollen, daß der gute Zweck – und selbst die Güte des Zwecks bezweifeln wir – schlechte Mittel heiligt, so haben wir vor allem zu untersuchen, ob die Zensur ihrem Wesen nach ein *gutes* Mittel sei.

Der Redner hat recht, wenn er das Zensurgesetz eine Präventivmaßregel nannte, sie ist eine Vorsichtsmaßregel der Polizei gegen die Freiheit, aber er hat unrecht, wenn er das Preßgesetz eine Repressivmaßregel nennt. Sie ist die Regel der Freiheit selbst, die sich zum Maß ihrer Ausnahmen macht. Die Zensurmaßregel ist kein Gesetz. Das Preßgesetz ist keine Maßregel.

Im Preßgesetz straft die Freiheit. Im Zensurgesetz wird die Freiheit bestraft. Das Zensurgesetz ist ein Verdachtsgesetz gegen die Freiheit. Das Preßgesetz ist ein Vertrauensvotum, das die Freiheit sich selbst gibt. Das Preßgesetz bestraft den Mißbrauch der Freiheit. Das Zensurgesetz bestraft die Freiheit als einen Mißbrauch. Es behandelt die Freiheit als eine Verbrecherin, oder gilt es nicht in jeder Sphäre für Ehrenstrafe, unter polizeilicher Aufsicht zu stehen? Das Zensurgesetz hat nur die *Form* eines Gesetzes. Das Preßgesetz ist ein *wirkliches* Gesetz.

Das Preßgesetz ist *wirkliches Gesetz*, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es betrachtet die Freiheit als den *normalen* Zustand der Presse, die Presse als ein Dasein der Freiheit und tritt daher erst in Konflikt mit dem

Preßvergehen als einer Ausnahme, die ihre eigne Regel bekämpft und sich daher aufhebt. Die Preßfreiheit setzt sich als Preßgesetz durch, gegen die Attentate auf sich selbst, d. h. gegen die Preßvergehen. Das Preßgesetz erklärt die Freiheit für die Natur des Verbrechers. Was er also gegen die Freiheit getan, hat er gegen sich selbst getan, und diese Selbstverletzung erscheint ihm als *Strafe*, die ihm eine Anerkennung seiner Freiheit ist.

Weit entfernt also, daß das Preßgesetz eine Repressivmaßregel gegen die Preßfreiheit wäre, ein bloßes Mittel, um vor der Wiederholung des Verbrechens durch die Strafe abzuschrecken, so müßte vielmehr der *Mangel einer Preßgesetzgebung* als die Ausschließung der Preßfreiheit aus der Sphäre der rechtlichen Freiheit betrachtet werden, denn die rechtlich anerkannte Freiheit existiert im Staate als *Gesetz*. Gesetze sind keine Repressivmaßregeln gegen die Freiheit, so wenig wie das Gesetz der Schwere eine Repressivmaßregel gegen die Bewegung ist, weil es zwar als Gravitationsgesetz die ewigen Bewegungen der Weltkörper treibt, aber als Gesetz des Falls mich erschlägt, wenn ich es verletze und in der Luft tanzen will. Die Gesetze sind vielmehr die positiven, lichten, allgemeinen Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches, theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes.

Das *Preßgesetz* ist also die *gesetzliche Anerkennung der Preßfreiheit*. Es ist *Recht*, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es muß daher vorhanden sein, und wenn es nie zur Anwendung kommt, wie in Nordamerika, während die Zensur, so wenig wie die Sklaverei, jemals gesetzlich werden kann, und wenn sie tausendmal als Gesetz vorhanden wäre.

Es gibt keine aktuellen Präventivgesetze. Das Gesetz präveniert nur als *Gebot*. *Tätiges* Gesetz wird es erst, sobald es übertreten wird, denn *wahres* Gesetz ist es nur, wenn in ihm das bewußtlose Naturgesetz der Freiheit bewußtes Staatsgesetz geworden ist. Wo das Gesetz wirkliches Gesetz, d. h. Dasein der Freiheit ist, ist es das wirkliche Freiheitsdasein des Menschen. Die Gesetze können also den Handlungen des Menschen nicht prävenieren, denn sie sind ja die innren Lebensgesetze seines Handelns selbst, die bewußten Spiegelbilder seines Lebens. Das Gesetz tritt also vor dem Leben des Menschen als einem Leben der Freiheit zurück, und erst, wenn seine wirkliche Handlung gezeigt hat, daß er aufgehört, dem Naturgesetz der Freiheit zu gehorchen, zwingt es ihn als Staatsgesetz, frei zu sein, wie die physischen Gesetze nur dann erst als ein Fremdes gegenübertreten, wenn mein Leben aufgehört hat, das Leben dieser Gesetze zu sein, wenn es *erkrankt* ist. Ein *Präventivgesetz* ist also ein *sinnloser Widerspruch*.

Das Präventivgesetz hat daher kein *Maß* in sich, keine *vernünftige Regel*, denn die vernünftige Regel kann nur aus der Natur der Sache, hier der Freiheit, genommen sein. Es ist *maßlos*, denn wenn die Prävention der Freiheit sich durchsetzen will, so muß sie so groß sein wie ihr Gegenstand, d.h. unbeschränkt. Das Präventivgesetz ist also der Widerspruch einer *unbeschränkten Beschränkung*, und wo es aufhört, ist nicht durch die Notwendigkeit, sondern durch den Zufall der Willkür die Grenze gesetzt, wie die Zensur täglich ad oculos demonstriert.

Der menschliche Leib ist von Natur sterblich. Krankheiten können daher nicht ausbleiben. Warum wird der Mensch erst dem Arzte unterworfen, wenn er erkrankt, und nicht, wenn er gesund ist? Weil nicht nur die Krankheit, weil schon der Arzt ein Übel ist. Durch eine ärztliche Kuratel wäre das Leben als ein Übel und der menschliche Leib als Objekt der Behandlung für Medizinalkollegien anerkannt. Ist der Tod nicht wünschenswerter als ein Leben, das bloße Präventivmaßregel gegen den Tod? Gehört freie Bewegung nicht auch zum Leben? Was ist jede Krankheit als in seiner Freiheit gehemmtes Leben? Ein perpetuierlicher Arzt wäre eine Krankheit, an der man nicht einmal die Aussicht hätte, zu sterben, sondern zu leben. Mag das Leben sterben; der Tod darf nicht leben.[1] Die Zensur geht davon aus, die Krankheit als den normalen Zustand, oder den normalen Zustand, die Freiheit, als eine Krankheit zu betrachten. Sie versichert der Presse beständig, daß sie krank sei, und mag diese die besten Proben ihrer gesunden Leibeskonstitution geben, sie muß sich behandeln lassen. Aber die Zensur ist nicht einmal ein literater Arzt, der je nach der Krankheit verschiedene innere Mittel anwendet. Sie ist ein Chirurg vom Lande, der nur ein mechanisches Universalmittel für alles kennt, die Schere. Und sie ist nicht einmal ein Chirurg, der meine Gesundheit bezweckt, sie ist ein chirurgischer Ästhetiker, der alles für überflüssig an meinem Körper hält, was ihm nicht gefällt, und abrasiert, was ihn widrig affiziert; sie ist ein Quacksalber, der den Ausschlag zurücktreibt, um ihn nicht zu sehen, ohne Sorge, ob er sich nun auf die edleren inneren Teile wirft.

Ihr haltet es für Unrecht, Vögel einzufangen. Ist der Käfig nicht eine Präventivmaßregel gegen Raubvögel, Kugeln und Stürme? Ihr haltet es für barbarisch, Nachtigallen zu blenden, und euch dünkt keine Barbarei, mit spitzen Zensurfedern der Presse die Augen auszustechen? Ihr haltet es für

[1] In der „Rheinischen Zeitung" folgt noch der Satz: Hat der Geist nicht mehr Recht als der Körper? Allerdings hat man dies oft dahin interpretiert, daß den Geistern von freier Motion die körperliche Motion sogar schädlich und daher zu entziehen sei.

despotisch, einem freien Menschen wider Willen die Haare zu schneiden, und die Zensur schneidet den geistigen Individuen täglich ins Fleisch, und nur herzlose Körper, Körper ohne Reaktion, devote Körper, läßt sie als gesunde passieren!

Wir haben gezeigt, wie das Preßgesetz ein Recht und das Zensurgesetz ein Unrecht ist. Die Zensur gesteht aber selbst, daß sie kein Selbstzweck, daß sie nichts an und für sich Gutes sei, daß sie also auf dem Prinzip beruht: „Der Zweck heiligt die Mittel." Aber ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck, und könnte nicht auch die Presse den Grundsatz adoptieren und pochen: „Der Zweck heiligt die Mittel"?

Das Zensurgesetz ist also kein Gesetz, sondern eine Polizeimaßregel, aber sie ist selbst eine *schlechte Polizeimaßregel*, denn sie erreicht nicht, was sie will, und sie will nicht, was sie erreicht.

Will das Zensurgesetz der *Freiheit* als einem Mißliebigen *prävenieren*, so erfolgt gerade das Gegenteil. Im Lande der Zensur ist jede verbotene, d. h. ohne Zensur gedruckte Schrift eine Begebenheit. Sie gilt als Märtyrer, und kein Märtyrer ohne Heiligenschein und ohne Gläubige. Sie gilt als Ausnahme, und wenn die Freiheit nie aufhören kann, dem Menschen wert zu sein, um so mehr die Ausnahme von der allgemeinen Unfreiheit. Jedes Mysterium besticht. Wo die öffentliche Meinung sich selbst ein Mysterium ist, ist sie von vornherein bestochen durch jede Schrift, die formell die mystischen Schranken durchbricht. Die Zensur macht jede verbotene Schrift, sei sie schlecht oder gut, zu einer außerordentlichen Schrift, während die Preßfreiheit jeder Schrift das materiell Imposante raubt.

Meint es aber die Zensur *ehrlich*, so will sie die Willkür verhüten und macht die Willkür zum Gesetz. Sie kann keiner Gefahr vorbeugen, die größer wäre als sie selbst. Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen. Einstweilen, von den sittlichen Konsequenzen abgesehen, so bedenkt, daß ihr die Vorzüge der freien Presse nicht genießen könnt, ohne ihre Unbequemlichkeiten zu tolerieren. Ihr könnt die Rose nicht pflücken ohne ihre Dornen! Und was verliert ihr an der freien Presse?

Die freie Presse ist das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, das sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisiert. Sie ist die rücksichtslose Beichte eines Volkes vor sich selbst, und bekanntlich ist die Kraft des Bekenntnisses erlösend. Sie

ist der geistige Spiegel, in dem ein Volk sich erblickt, und Selbstbeschauung ist die erste Bedingung der Weisheit. Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren läßt, wohlfeiler als materielles Gas. Sie ist allseitig, allgegenwärtig, allwissend. Sie ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt.

Der Verlauf der Darstellung hat gezeigt, daß Zensur und Preßgesetz verschieden sind, wie Willkür und Freiheit, wie formelles Gesetz und wirkliches Gesetz. Was aber vom Wesen gilt, gilt auch von der Erscheinung. Was vom Recht beider gilt, das gilt von *ihrer Anwendung*. So verschieden Preßgesetz und Zensurgesetz, so *verschieden* ist die Stellung des *Richters* zur Presse und die *Stellung des Zensors.*

Unser Redner allerdings, dessen Augen zum Himmel gerichtet sind, sieht tief unter sich die Erde als einen verächtlichen Staubhügel, und so weiß er von allen Blumen nichts zu sagen, als daß sie bestaubt sind. So sieht er auch hier nur zwei Maßregeln, die in ihrer Anwendung *gleich willkürlich* sind, denn Willkür sei Handeln nach individueller Auffassung, individuelle Auffassung sei von geistigen Dingen nicht zu trennen etc. etc. Wenn die Auffassung geistiger Dinge *individuell* ist, welches Recht hat eine geistige Ansicht vor der andern, die Meinung des Zensors vor der Meinung des Schriftstellers? Aber wir verstehen den Redner. Er macht den denkwürdigen Umweg, Zensur und Preßgesetz beide in ihrer Anwendung als rechtlos zu schildern, um das Recht der Zensur zu beweisen, denn da er alles Weltliche als unvollkommen weiß, so bleibt ihm nur die eine Frage, ob die Willkür auf Seite des Volkes oder auf Seite der Regierung stehen soll.

Seine *Mystik* schlägt in die *Libertinage* um, *Gesetz* und *Willkür* auf eine Stufe zu stellen und nur formellen Unterschied zu sehen, wo es sich um sittliche und rechtliche Gegensätze handelt, denn er polemisiert nicht gegen das *Preßgesetz*, er polemisiert gegen *das Gesetz*. Oder gibt es irgendein Gesetz, das die Notwendigkeit in sich trägt, daß es in *jedem einzelnen Fall* im Sinne des Gesetzgebers angewendet werden *muß* und jede *Willkür absolut* ausgeschlossen ist? Es gehört eine unglaubliche Kühnheit dazu, eine solche sinnlose Aufgabe den *Stein der Weisen* zu nennen, da nur die extremste Unwissenheit sie stellen kann. Das Gesetz ist allgemein. Der Fall, der nach dem Gesetze bestimmt werden soll, ist einzeln. Das Einzelne unter das Allgemeine zu subsumieren, dazu gehört ein Urteil. Das Urteil ist problematisch. Auch der *Richter* gehört zum Gesetz. Wenn die Gesetze sich selbst anwendeten, dann wären die Gerichte überflüssig.

Aber alles Menschliche ist unvollkommen! Also: Edite, bibite![38] Warum

verlangt ihr Richter, da Richter Menschen sind? Warum verlangt ihr Gesetze, da Gesetze nur von Menschen exekutiert werden können und alle menschliche Exekution unvollkommen ist? Überlaßt euch doch dem guten Willen der Vorgesetzten! Die rheinische Justiz ist unvollkommen wie die türkische! Also: Edite, bibite!

Welch ein Unterschied zwischen einem Richter und einem Zensor!

Der Zensor hat kein Gesetz als seinen Vorgesetzten. Der Richter hat keinen Vorgesetzten als das Gesetz. Aber der Richter hat die Pflicht, das Gesetz für die Anwendung des einzelnen Falles zu interpretieren, wie *er* es nach gewissenhafter Prüfung *versteht*; der Zensor hat die Pflicht, das Gesetz zu verstehen, wie es ihm für den einzelnen Fall *offiziell interpretiert* wird. Der unabhängige Richter gehört weder mir noch der Regierung. Der abhängige Zensor ist selbst Regierungsglied. Bei dem Richter tritt höchstens die Unzuverlässigkeit einer einzelnen Vernunft, bei dem Zensor die Unzuverlässigkeit eines einzelnen Charakters ein. Vor den Richter wird ein *bestimmtes* Preßvergehen, vor den Zensor wird der Geist der Presse gestellt. Der Richter beurteilt meine Tat nach einem bestimmten Gesetz; der Zensor bestraft nicht allein die Verbrechen, er *macht* sie auch. Wenn ich vor Gericht gestellt werde, so klagt man mich der Übertretung eines vorhandenen Gesetzes an, und wo ein Gesetz verletzt werden soll, muß es doch vorhanden sein. Wo kein Preßgesetz vorhanden ist, kann kein Gesetz von der Presse verletzt werden. Die Zensur klagt mich nicht der Verletzung eines vorhandenen Gesetzes an. Sie verurteilt meine Meinung, weil sie nicht die Meinung des Zensors und seiner Vorgesetzten ist. Meine offene Tat, die sich der Welt und ihrem Urteil, dem Staat und seinem Gesetz preisgeben will, wird gerichtet von einer versteckten, nur negativen Macht, die sich nicht als Gesetz zu konstituieren weiß, die das Licht des Tages scheut, die an keine allgemeinen Prinzipien gebunden ist.

Ein Zensurgesetz ist eine Unmöglichkeit, weil es nicht Vergehen, sondern Meinungen strafen will, weil es nichts anderes sein kann als der *formulierte Zensor*, weil kein Staat den Mut hat, in gesetzlichen allgemeinen Bestimmungen auszusprechen, was er durch das Organ des Zensors faktisch ausüben kann. Darum wird auch die Handhabung der Zensur nicht den Gerichten, sondern der Polizei überwiesen.

Selbst wenn die Zensur faktisch dasselbe wäre als die Justiz, so bleibt dies erstens ein Faktum, ohne eine Notwendigkeit zu sein. Dann aber gehört zur Freiheit nicht nur *was*, sondern ebensosehr, *wie* ich lebe, nicht nur, daß ich das Freie tue, sondern auch, daß ich es frei tue. Was unterschiede sonst den Baumeister vom Biber, wenn nicht, daß der Biber

ein Baumeister mit einem Fell, und der Baumeister ein Biber ohne Fell wäre?

Unser Redner kömmt zum Überfluß noch einmal auf die Wirkungen der Preßfreiheit in den Ländern, wo sie wirklich existiert, zurück. Da wir dies Thema schon weitläufig abgesungen, so berühren wir hier nur noch die *französische* Presse. Abgesehen davon, daß die Mängel der französischen Presse die Mängel der französischen Nation sind, so finden wir das Übel nicht, wo der Redner es sucht. Die französische Presse ist nicht zu frei; sie ist nicht frei genug. Sie unterliegt zwar keiner geistigen Zensur, aber sie unterliegt einer materiellen Zensur, den hohen Geldkautionen. Sie wirkt daher materiell, eben weil sie aus ihrer wahren Sphäre in die Sphäre der großen Handelsspekulationen hineingezogen wird. Zudem gehören zu großen Handelsspekulationen große Städte. Die französische Presse konzentriert sich daher auf wenige Punkte, und wenn die materielle Kraft, auf wenig Punkte konzentriert, dämonisch wirkt, wie nicht die geistige?

Wenn ihr aber durchaus die Preßfreiheit nicht nach ihrer Idee, sondern nach ihrer historischen Existenz beurteilen wollt, warum sucht ihr sie nicht da auf, wo sie historisch existiert? Die Naturforscher suchen durch Experimente ein Naturphänomen in seinen reinsten Bedingungen darzustellen. Ihr bedürft keiner Experimente. Ihr findet das Naturphänomen der Preßfreiheit in *Nordamerika* in seinen reinsten, naturgemäßesten Formen. Wenn aber Nordamerika große historische Grundlagen der Preßfreiheit hat, so hat Deutschland noch größere. Die Literatur und die damit verwachsene geistige Bildung eines Volkes sind doch wohl nicht nur die direkten historischen Grundlagen der Presse, sondern ihre Historie selbst. Und welches Volk in der Welt kann sich dieser unmittelbarsten historischen Grundlagen der Preßfreiheit rühmen, wie das deutsche Volk?

Aber, fällt unser Redner wieder ein, aber wehe um Deutschlands Moralität, wenn seine Presse frei würde, denn die Preßfreiheit bewirkt

„eine innere *Demoralisation,* die den Glauben an eine höhere Bestimmung des Menschen und mit ihr die Grundlage wahrer Zivilisation zu untergraben suche".

Demoralisierend wirkt die *zensierte Presse.* Das potenzierte Laster, die Heuchelei, ist unzertrennlich von ihr, und aus diesem ihrem Grundlaster fließen alle ihre anderen Gebrechen, denen sogar die Anlage zur Tugend fehlt, ihre, selbst ästhetisch betrachtet, ekelhaften Laster der Passivität. Die Regierung hört nur *ihre eigene Stimme,* sie weiß, daß sie nur ihre eigene Stimme hört, und fixiert sich dennoch in der Täuschung, die Volksstimme zu hören, und verlangt ebenso vom Volke, daß es sich diese Täuschung fixiere. Das Volk seinerseits versinkt daher teils in politischen Aberglauben, teils in

politischen Unglauben, oder, ganz vom Staatsleben abgewendet, wird es *Privatpöbel.*

Indem die Presse jeden Tag von den Schöpfungen des Regierungswillens rühmt, was Gott selbst erst am sechsten Tag von seiner eigenen Schöpfung sagte: „Und siehe da, es war *alles* gut"[39], indem aber notwendig ein Tag dem andern widerspricht, so lügt die Presse beständig und muß sogar das Bewußtsein der Lüge verleugnen und die Scham von sich abtun.

Indem das Volk freie Schriften als gesetzlos betrachten muß, so gewöhnt es sich, das Gesetzlose als frei, die Freiheit als gesetzlos und das Gesetzliche als das Unfreie zu betrachten. So tötet die Zensur den Staatsgeist.

Unser Redner aber fürchtet von der Preßfreiheit für die „*Privaten*". Er bedenkt nicht, daß die Zensur ein beständiges Attentat auf die Rechte von Privatpersonen und noch mehr auf Ideen ist. Er gerät in Pathos über gefährdete Persönlichkeiten, und wir sollten nicht in Pathos geraten über das gefährdete Allgemeine?

Wir können unsere Ansicht und seine nicht schärfer scheiden, als wenn wir seinen Definitionen der „schlechten Gesinnungen" unsere entgegensetzen.

Schlechte Gesinnung sei „der Stolz, der keine Autorität in Kirche und Staat anerkennt". Und wir sollten es für keine schlechte Gesinnung halten, die Autorität der Vernunft und des Gesetzes nicht anzuerkennen? „Es sei der Neid, welcher die Abschaffung alles dessen predigt, was der Pöbel Aristokratie nennt", und wir sagen, es ist der Neid, welcher die ewige Aristokratie der menschlichen Natur, die Freiheit, abschaffen will, eine Aristokratie, die selbst der Pöbel nicht bezweifeln kann.

„Es sei die hämische Schadenfreude, die sich an Persönlichkeiten, gleichviel, ob Lüge oder Wahrheit, ergötze und die Öffentlichkeit gebieterisch fordere, damit kein Skandal des Privatlebens verschleiert bleibe."

Es ist die hämische Schadenfreude, die Klatschereien und Persönlichkeiten aus dem großen Leben der Völker herausreißt, die Vernunft der Geschichte mißkennt und nur den Skandal der Geschichte dem Publikum predigt, die überhaupt unfähig, das Wesen einer Sache zu beurteilen, sich an einzelne Seiten der Erscheinung, an Persönlichkeiten hängt und gebieterisch das Mysterium verlangt, damit jeder Schandfleck des öffentlichen Lebens verschleiert bleibe.

„Es sei die Unlauterkeit des Herzens und der Phantasie, welche durch schlüpfrige Bilder gekitzelt sei."

Es ist die Unlauterkeit des Herzens und der Phantasie, welche durch schlüpfrige Bilder über die Allmacht des Bösen und die Ohnmacht des

Guten sich kitzelt, es ist die Phantasie, deren Stolz die Sünde ist, es ist das unlautre Herz, das seinen weltlichen Hochmut in mystischen Bildern versteckt. „Es sei die Verzweiflung an dem eignen Heil, welche die Stimme des Gewissens durch das Leugnen Gottes übertäuben will." Es ist die Verzweiflung am eignen Heil, welche die persönlichen Schwächen zu Schwächen der Menschheit macht, um sie vom eigenen Gewissen abzuwälzen, es ist die Verzweiflung am Heil der Menschheit, welche ihr verwehrt, den eingebornen Naturgesetzen zu folgen, und die Unmündigkeit als notwendig predigt, es ist die Heuchelei, die einen Gott vorschützt, ohne an seine Wirklichkeit, an die Allmacht des Guten, zu glauben, es ist die Selbstsucht, der ihr Privatheil höher ist als das Heil des Ganzen.

Diese Leute zweifeln an der Menschheit überhaupt und kanonisieren einzelne Menschen. Sie entwerfen ein abschreckendes Bild von der menschlichen Natur und verlangen in einem, daß wir vor dem Heiligenbild einzelner Privilegierten niederfallen. Wir wissen, daß der einzelne Mensch schwach ist, aber wir wissen zugleich, daß das Ganze stark ist.

Schließlich erinnert der Redner an die Worte, die aus den Zweigen des Baumes der Erkenntnis erschallten über den Genuß, dessen Früchte *wir* heute wie *damals* verhandeln:

„Mitnichten werdet ihr sterben, wenn ihr davon esset, eure Augen werden aufgetan werden, ihr werdet sein wie die Götter, erkennend das Gute und Böse."[39]

Obgleich wir nun zweifeln, daß der Redner vom Baume der Erkenntnis gegessen hat, daß *wir* (die rheinischen Landstände) *damals* mit dem Teufel verhandelten, wovon wenigstens die Genesis nichts erzählt, so fügen wir uns dennoch der Ansicht des Redners und erinnern ihn nur, daß der Teufel *uns damals nicht belogen hat*, denn Gott selbst spricht: „Adam ist worden wie unsereiner, erkennend das Gute und Böse."[39] –

Den Epilog zu dieser Rede lassen wir billig des Redners eigene Worte sprechen: *„Schreiben und Reden seien mechanische Fertigkeiten."*[40]

So sehr unser Leser ermüdet sein mag von diesen „mechanischen Fertigkeiten", wir müssen, der Vollständigkeit wegen, nach dem Fürstenstand und dem Ritterstand auch den *Stand der Städte* sich expektorieren lassen *gegen* die Preßfreiheit. Wir haben die Opposition des Bourgeois, nicht des Citoyen, vor uns.

Der Redner aus dem Städtestand[1] glaubt sich an Sieyès anzuschließen mit der bürgerlichen Bemerkung:

[1] Johann Schuchard

„Die Preßfreiheit sei eine *schöne Sache*, solange *schlechte Menschen* sich nicht hineinmischten." „Dagegen sei bis jetzt kein probates Mittel gefunden" etc. etc.

Der Standpunkt, der die Preßfreiheit *eine Sache* nennt, ist schon seiner Naivität halber zu loben. Man kann diesem Redner überhaupt alles vorwerfen, nur nicht Mangel an Nüchternheit oder Überfluß an Phantasie.

Also die Preßfreiheit sei eine schöne Sache, auch so etwas, was die süße Gewohnheit des Daseins verschönert, eine angenehme, eine brave Sache? Aber da gibt es auch schlechte Menschen, die die Sprache zum Lügen, den Kopf zu Ränken, die Hände zum Stehlen, die Füße zum Desertieren mißbrauchen. Schöne Sache ums Sprechen und Denken, um Hände und Füße, gute Sprache, angenehmes Denken, tüchtige Hände, allervorzüglichste Füße, wenns nur keine schlechten Menschen gäbe, die sie mißbrauchen! Noch ist kein Mittelchen dagegen ausfindig gemacht.

„Die Sympathien für Konstitution und Preßfreiheit müßten notwendig geschwächt werden, wenn man sähe, wie damit verbunden wären ewig wandelbare Zustände in jenem Lande" (sc. Frankreich) „und eine beängstigende Ungewißheit der Zukunft."

Als zuerst die weltkundige Entdeckung gemacht ward, daß die Erde ein mobile perpetuum sei, da griff wohl mancher ruhige Deutsche an seine Schlafmütze und seufzte über die ewig wandelbaren Zustände des Mutterlandes, und eine beängstigende Ungewißheit der Zukunft verleidete ihm ein Haus, das sich jeden Augenblick auf den Kopf stellt.

Die Preßfreiheit *macht* so wenig die „wandelbaren Zustände", als das Fernglas der Astronomen die rastlose Bewegung des Weltsystems macht. Böse Astronomie! Was war das für schöne Zeit, als die Erde noch, wie ein ehrbarer bürgerlicher Mann, in der Mitte der Welt saß, ruhig ihre irdene Pfeife schmauchte und nicht einmal ihr Licht sich selber anzustecken brauchte, da Sonne, Mond und Sterne als ebensoviele devote Nachtlampen und „schöne Sachen" um sie hertanzten.

„Wer nie, was er gebaut, zerstört, der steht stät
Auf dieser ird'schen Welt, die selbst nicht stät steht"[41],

sagt Hariri, der kein geborner Franzose, sondern ein Araber ist.

Ganz bestimmt spricht sich nun der *Stand* des Redners in dem Einfall aus:

„Der wahre redliche Patriot vermöge die Regung in sich nicht zu unterdrücken, Konstitution und Preßfreiheit seien nicht für das Wohl des Volkes, sondern für die Befriedigung des Ehrgeizes Einzelner und die Herrschaft der Parteien."

Es ist bekannt, daß eine gewisse Psychologie das Große aus kleinen Ursachen erklärt und in der richtigen Ahnung, daß alles, wofür der Mensch

kämpft, Sache seines Interesses ist, zu der unrichtigen Meinung fortgeht, es gebe nur „kleine“ Interessen, nur die Interessen stereotyper Selbstsucht. Es ist ferner bekannt, daß diese Art Psychologie und Menschenkunde besonders in *Städten* sich vorfindet, wo es dann noch überdem für das Zeichen eines schlauen Kopfes gilt, die Welt zu durchschauen und hinter den Wolkenzügen von Ideen und Tatsachen ganz kleine, neidische, intrigante Mannequins, die das Ganze am Fädchen aufziehen, sitzen zu sehen. Allein es ist ebenfalls[42] bekannt, daß, wenn man zu tief ins Glas guckt, man sich an *seinen eigenen Kopf* stößt, und so ist denn die Menschenkunde und Weltkenntnis dieser klugen Leute zunächst ein mystifizierter Stoß an den eigenen Kopf.

Auch Halbheit und Unentschiedenheit bezeichnet den Stand des Redners.

„Sein Unabhängigkeitsgefühl spreche für die Preßfreiheit“ (sc. im Sinne des Antragstellers), „er müsse aber der Vernunft und Erfahrung Gehör geben.“

Hätte der Redner schließlich gesagt, daß zwar seine Vernunft für die Preßfreiheit, aber sein Abhängigkeitsgefühl dagegen spreche, so wäre seine Rede ein vollkommenes Genrebild der städtischen Reaktion.

„Wer eine Zung' hat und spricht nicht,
Wer eine Kling' hat und ficht nicht,
Was ist der wohl, wenn ein Wicht nicht?“

Wir kommen zu den *Verteidigern der Preßfreiheit* und beginnen mit dem *Hauptantrage*. Das Allgemeinere, was treffend und gut in den Eingangsworten des Antrags gesagt ist, übergehen wir, um gleich den eigentümlichen charakteristischen Standpunkt dieses Vortrags hervorzuheben.

Antragsteller[1] will, daß das *Gewerbe der Preßfreiheit* von der *allgemeinen Freiheit der Gewerbe* nicht ausgeschlossen sei, wie es noch immer der Fall ist und wobei der innerliche Widerspruch als klassische Inkonsequenz erscheint.

„Die Arbeiten von Armen und Beinen sind frei, diejenigen des Kopfes werden bevormundet. Von größeren Köpfen ohne Zweifel? Gott bewahre, darauf kommt es bei den Zensoren nicht an. Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand!“

Es frappiert zunächst, die *Preßfreiheit* unter die *Gewerbefreiheit* subsumiert zu sehen. Allein wir können die Ansicht des Redners nicht geradezu verwerfen. *Rembrandt* malte die Mutter Gottes als niederländische Bäuerin, warum sollte unser Redner die Freiheit nicht unter einer Gestalt malen, die ihm vertraut und geläufig ist?

---

[1] Heinrich Merkens

Ebensowenig können wir dem Räsonnement des Redners eine *relative* Wahrheit absprechen. Wenn man die Presse *selbst nur* als Gewerbe betrachtet, gebührt ihr, dem Kopfgewerbe, eine größere Freiheit als dem Gewerbe von Arm und Bein. Die Emanzipation von Arm und Bein wird erst menschlich bedeutsam durch die Emanzipation des Kopfes, denn bekanntlich werden Arme und Beine erst menschliche Arme und Beine durch den Kopf, dem sie dienen.

So originell daher die Betrachtungsweise des Redners auf den ersten Anblick erscheinen mag, so müssen wir ihr doch einen unbedingten Vorzug vor dem haltungslosen, nebelnden und schwebelnden Räsonnement jener deutschen Liberalen zuschreiben, welche die Freiheit zu ehren meinen, wenn sie dieselbe in den Sternenhimmel der Einbildung, statt auf den soliden Boden der Wirklichkeit versetzen. Diesen Räsoneurs der Einbildung, diesen sentimentalen Enthusiasten, die jede Berührung ihres Ideals mit der gemeinen Wirklichkeit als Profanation scheuen, verdanken wir Deutsche zum Teil, daß die Freiheit bis jetzt eine Einbildung und eine Sentimentalität geblieben ist.

Die Deutschen sind überhaupt zu Sentiments und Überschwenglichkeiten geneigt, sie haben ein tendre für die Musik der blauen Luft. Es ist also erfreulich, wenn ihnen die große Frage der Idee von einem derben, reellen, aus der nächsten Umgebung entlehnten Standpunkt demonstriert wird. Die Deutschen sind von Natur devotest, alleruntertänigst, ehrfurchtsvollst. Aus lauter Respekt vor den Ideen verwirklichen sie dieselben nicht. Sie weihen ihnen einen Kultus der Anbetung, aber sie kultivieren dieselben nicht. Der Weg des Redners scheint also geeignet, den Deutschen mit seinen Ideen zu *familiarisieren*, ihm zu zeigen, daß er es hier nicht mit Unnahbarem, sondern mit seinen nächsten Interessen zu tun hat, die Sprache der Götter in die Sprache der Menschen zu übersetzen.

Es ist bekannt, daß die Griechen in den ägyptischen, lybischen, sogar den skythischen Göttern ihren Apollo, ihre Athene, ihren Zeus wiederzuerkennen glaubten und das Eigentümliche der fremden Kulte als Nebensache übersahen. So ist es auch kein Vergehen, wenn der Deutsche die ihm unbekannte Göttin der Preßfreiheit für eine seiner bekannten Göttinnen ansieht und nach diesen sie Gewerbefreiheit oder Freiheit des Eigentums benennt.

Eben weil wir aber den Standpunkt des Redners anzuerkennen und zu würdigen wissen, unterwerfen wir ihn einer um so schärferen *Kritik*.

„Es könne sich wohl gedacht werden: Fortdauer von Zunftwesen neben der Preßfreiheit, weil das Kopfgewerbe eine *höhere Potenzierung*, eine Gleichstellung mit den alten sieben freien Künsten, in Anspruch nehmen könne; aber Fortdauer der Unfreiheit der Presse neben der Gewerbefreiheit sei eine Sünde wider den heiligen Geist.“

Gewiß! Die untergeordnete Form der Freiheit ist von selbst für rechtlos erklärt, wenn die höhere unberechtigt ist. Das Recht des einzelnen Bürgers ist eine Torheit, wenn das Recht des Staates nicht anerkannt ist. Wenn die Freiheit überhaupt berechtigt ist, so versteht sich von selbst, daß eine Gestalt der Freiheit um so berechtigter ist, ein je großartigeres und entwickelteres Dasein die Freiheit in ihr gewonnen hat. Wenn der *Polyp* berechtigt ist, weil in ihm das Leben der Natur dunkelfühlend tappt, wie nicht der *Löwe*, in dem es stürmt und brüllt?

So richtig nun aber der Schluß ist, die höhere Gestalt des Rechts durch das Recht einer niedrigeren Gestalt für bewiesen zu erachten, so verkehrt ist die *Anwendung*, welche die niedere Sphäre zum *Maß* der höheren macht und ihre innerhalb der eigenen Begrenzung vernünftigen Gesetze ins Komische verdreht, und [zwar] dadurch, daß sie ihnen die Prätension unterschiebt, nicht Gesetze ihrer Sphäre, sondern einer übergeordneten zu sein. Es ist dasselbe, als wollte ich einen Riesen nötigen, im Hause des Pygmäen zu wohnen.

Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigentums, des Gewissens, der Presse, der Gerichte sind alle *Arten* einer und derselben Gattung, der *Freiheit ohne Familiennamen.* Allein wie gänzlich irrig ist es nun, über der Einheit den Unterschied zu vergessen und gar *eine bestimmte Art* zum Maß, zur Norm, zur Sphäre der andern Arten zu machen? Es ist die *Intoleranz* einer Art der Freiheit, welche die anderen nur ertragen will, wenn sie von sich selbst abfallen und sich für ihre Vasallen erklären.

Die Gewerbefreiheit ist eben die Gewerbefreiheit und keine andere Freiheit, weil in ihr die Natur des Gewerbes sich ungestört seiner inneren Lebensregel gemäß gestaltet; die Gerichtsfreiheit ist die Gerichtsfreiheit, wenn die Gerichte den eigenen eingeborenen Gesetzen des Rechts, nicht denen einer andern Sphäre, etwa der Religion, Folge leisten. Jede bestimmte Sphäre der Freiheit ist die Freiheit einer bestimmten Sphäre, wie jede bestimmte Weise des Lebens die Lebensweise einer bestimmten Natur ist. Wie verkehrt wäre nicht die Forderung, der Löwe solle sich nach den Lebensgesetzen des Polypen einrichten? Wie falsch würde ich den Zusammenhang und die Einheit des körperlichen Organismus fassen, wenn ich schlösse: weil Arme und Beine nach ihrer Weise tätig sind, müssen Aug' und Ohr, diese Organe, die den Menschen von seiner Individualität losreißen und ihn zum Spiegel und zum Echo des Universums machen, ein noch größeres Recht der Tätigkeit haben, also eine *potenzierte* Arm- und Beintätigkeit sein?

Wie in dem Weltsystem jeder einzelne Planet sich nur um die Sonne bewegt, indem er sich um sich selbst bewegt, so kreiset in dem System der

Freiheit jede ihrer Welten nur um die Zentralsonne der Freiheit, indem sie um sich selbst kreiset. Die Preßfreiheit zu einer Klasse der Gewerbefreiheit machen, ist sie verteidigen, indem man sie vor der Verteidigung totschlägt; denn, hebe ich die Freiheit eines Charakters nicht auf, wenn ich verlange, er solle in der Weise eines anderen Charakters frei sein? Deine Freiheit ist nicht meine Freiheit, ruft die Presse dem Gewerbe zu. Wie du den Gesetzen deiner Sphäre, so will ich den Gesetzen meiner Sphäre gehorchen. In deiner Weise frei zu sein, ist mir identisch mit der Unfreiheit, wie der Tischler sich schwerlich erbaut fühlen würde, wenn er Freiheit seines Gewerbes verlangte, und man gäbe ihm als Äquivalent die Freiheit des Philosophen.

Wir wollen den Gedanken des Redners nackt aussprechen. Was ist Freiheit? Antwort: Die *Gewerbefreiheit*, wie etwa ein Student auf die Frage: Was ist Freiheit? antworten würde: Die *Freinacht*.

Mit demselben Rechte wie die Preßfreiheit könnte man jede Art der Freiheit unter die Gewerbefreiheit subsumieren. Der Richter treibt das Gewerbe des Rechts, der Prediger das Gewerbe der Religion, der Familienvater das Gewerbe der Kinderzucht; aber habe ich damit das Wesen der rechtlichen, der religiösen, der sittlichen Freiheit ausgesprochen?

Man könnte die Sache auch umkehren und die Gewerbefreiheit *eine Art der Preßfreiheit* nennen. Arbeiten die Gewerbe bloß mit Hand und Bein und nicht auch mit dem Kopf? Ist die Sprache des Worts die einzige Sprache des Gedankens? Spricht der Mechaniker nicht in der Dampfmaschine sehr vernehmlich zu meinem Ohr, der Bettfabrikant nicht deutlich zu meinem Rücken, der Koch nicht verständlich zu meinem Magen? Ist es kein Widerspruch, daß alle diese Arten der Preßfreiheit gestattet sind, nur die eine nicht, die vermittelst der Druckerschwärze zu meinem Geiste spricht?

Um die Freiheit einer Sphäre zu verteidigen und selbst zu begreifen, muß ich sie in ihrem wesentlichen Charakter, nicht in äußerlichen Beziehungen fassen. Ist aber die Presse ihrem Charakter treu, handelt sie dem Adel ihrer Natur gemäß, *ist die Presse frei*, die sich zum *Gewerbe* herabwürdigt? Der Schriftsteller muß allerdings erwerben, um existieren und schreiben zu können, aber er muß keineswegs existieren und schreiben, um zu erwerben.

Wenn *Béranger* singt:

Je ne vis, que pour faire des chansons,
Si vous m'ôtez ma place Monseigneur,
Je ferai des chansons pour vivre,[1]

---

[1] Ich lebe nur, um Lieder zu machen.
Wenn Sie mir meinen Platz nehmen, o Herr,
werde ich Lieder machen, um zu leben,

so liegt in dieser Drohung das ironische Geständnis, daß der Dichter aus seiner Sphäre herabfällt, sobald ihm die Poesie zum Mittel wird.

Der Schriftsteller betrachtet keineswegs seine Arbeiten als *Mittel*. Sie sind *Selbstzwecke*, sie sind so wenig Mittel für ihn selbst und für andere, daß er *ihrer* Existenz *seine* Existenz aufopfert, wenn's not tut, und in anderer Weise, wie der Prediger der Religion zum Prinzip macht: „Gott mehr gehorchen, denn den Menschen"[43], unter welchen Menschen er selbst mit seinen menschlichen Bedürfnissen und Wünschen eingeschlossen ist. Dagegen sollte mir ein Schneider kommen, bei dem ich einen Pariser Frack bestellt, und er brächte mir eine römische Toga, weil sie angemessener sei dem ewigen Gesetz des Schönen!

Die erste Freiheit der Presse besteht darin, kein Gewerbe zu sein. Dem Schriftsteller, der sie zum materiellen Mittel herabsetzt, gebührt als Strafe dieser inneren Unfreiheit die äußere, die Zensur, oder vielmehr ist schon seine Existenz seine Strafe.

Allerdings existiert die Presse auch als Gewerbe, aber dann ist sie keine Angelegenheit der Schriftsteller, sondern der Buchdrucker und Buchhändler. Es handelt sich hier aber nicht um die Gewerbefreiheit der Buchdrucker und Buchhändler, sondern um die Preßfreiheit.

Unser Redner bleibt wirklich keineswegs dabei stehen, das Recht der Preßfreiheit durch die Gewerbefreiheit als erwiesen zu erachten, er verlangt, daß die Preßfreiheit statt ihren eigenen Gesetzen den Gesetzen der Gewerbefreiheit sich unterwerfe. Er polemisiert sogar gegen den Referenten des Ausschusses[1], der eine höhere Ansicht von der Preßfreiheit geltend macht, und verfällt in Forderungen, die nur humoristisch wirken können, denn der Humor ist gleich da, sobald die Gesetze einer niedrigeren Sphäre auf eine höhere angewandt werden, wie es umgekehrt komisch affiziert, wenn Kinder pathetisch werden.

„Er rede von *befugten* und *unbefugten* Autoren. Dies verstehe er dahin, daß er die Ausübung eines verliehenen Rechtes immerhin auch in der Gewerbefreiheit an irgendeine Bedingung knüpfe, die nach der Maßgabe des Faches leichter oder schwerer zu erfüllen sei. Die Maurer-, Zimmer- und Baumeister hätten verständigerweise Bedingungen zu erfüllen, wovon die meisten anderen Gewerbe befreit seien." „Sein Antrag gehe auf ein Recht im *Besondern*, nicht im *Allgemeinen*."

Zunächst, *wer* soll die *Befugnis* erteilen? Kant hätte Fichten nicht die Befugnis des Philosophen, Ptolemäus dem Kopernikus nicht die Befugnis des Astronomen, Bernhard von Clairvaux dem Luther nicht die Befugnis des

[1] Josef zu Salm-Reifferscheid-Dyck

Theologen erteilt. Jeder Gelehrte zählt seinen Kritiker zu den *„unbefugten Autoren"*. Oder sollen Ungelehrte entscheiden, wer ein befugter Gelehrter sei? Offenbar müßte man das Urteil den unbefugten Autoren überlassen, denn die Befugten können nicht Richter in eigener Sache sein. Oder soll die Befugnis an einen *Stand* geknüpft sein! Der Schuster Jakob Böhme war ein großer Philosoph. Manche Philosophen von Ruf sind nur große Schuster.

Wenn übrigens von befugten und unbefugten Autoren gesprochen wird, so darf man sich konsequenterweise nicht dabei beruhigen, die *Personen* zu unterscheiden, man muß das Gewerbe der Presse wieder in *verschiedene Gewerbe* teilen, man muß auf die verschiedenen Sphären der schriftstellerischen Tätigkeit verschiedene Gewerbescheine ausstellen, oder soll der befugte Schriftsteller über alles schreiben können? Von vornherein ist der Schuster befugter, über das Leder zu schreiben, als der Jurist. Der Taglöhner ist ebenso befugt darüber zu schreiben, ob an Feiertagen zu arbeiten sei oder nicht, als der Theologe. Knüpfen wir also die Befugnis an besondere sachliche Bedingungen, so wird jeder Staatsbürger befugter und unbefugter Schriftsteller zugleich sein, befugt in den Angelegenheiten seines Berufs, unbefugt in allem übrigen.

Abgesehen davon, daß die Welt der Presse auf diese Weise statt allgemeines Band des Volkes, das wahre Mittel der Scheidung würde, daß der Unterschied der Stände so geistig fixiert und die Literaturgeschichte zur Naturgeschichte der besondern geistigen Tierrassen herabsänke; abgesehen von den Grenzstreitigkeiten und Kollisionen, die nicht zu entscheiden und nicht zu vermeiden; abgesehen davon, daß der Presse die Geistlosigkeit und Borniertheit zum Gesetz gemacht wäre, denn geistig und frei betrachte ich das Besondere nur im Zusammenhang mit dem Ganzen, also nicht in seiner Scheidung von ihm – von diesem allem abgesehen, da das *Lesen* gerade so wichtig ist als das Schreiben, so müßte es auch *befugte* und *unbefugte Leser* geben, eine Konsequenz, die in Ägypten gezogen wurde, wo die Priester, die befugten Autoren, in einem die einzig befugten Leser waren. Und es ist sehr zweckmäßig, daß den befugten Autoren auch allein die Befugnis gestattet werde, ihre eigenen Schriften zu kaufen und zu lesen.

Welche Inkonsequenz! Herrscht einmal Privilegium, gut, so hat die Regierung vollkommenes Recht zu behaupten, sie sei der *einzig befugte Autor* über ihr eigenes Tun und Lassen, denn haltet ihr euch außer eurem besondern Stand für befugt, als Staatsbürger über das Allgemeinste, über den Staat zu schreiben, sollten nicht die andern Sterblichen, die ihr ausschließen wollt, als Menschen befugt sein, über etwas sehr Partikuläres, über *eure Befugnis* und eure Schriften zu urteilen?

Es entstände der komische Widerspruch, daß der befugte Autor ohne Zensur

über den Staat, aber der unbefugte nur mit Zensur über den befugten Autor schreiben dürfte.

Die Preßfreiheit wird dadurch sicher nicht errungen, daß ihr die Schar der offiziellen Schriftsteller aus euren Reihen rekrutiert. Die befugten Autoren wären die *offiziellen* Autoren, *der Kampf zwischen Zensur und Preßfreiheit hätte sich in den Kampf der befugten und unbefugten Schriftsteller verwandelt.*

Mit Recht trägt daher ein Glied des vierten Standes[1] darauf an:

„daß, wenn noch irgendein Preßzwang bestehen solle, derselbe für alle Parteien gleich sei, d.h., daß in dieser Beziehung keiner Klasse der Staatsbürger mehr Rechte als der andern zugestanden würden".

Die Zensur unterwirft uns alle, wie in der Despotie alle gleich sind, wenn auch nicht an Wert, so an Unwert; jene Art Preßfreiheit will die Oligokratie in den Geist einführen. Die Zensur erklärt einen Schriftsteller höchstens für unbequem, für unpassend in die Grenzen ihres Reichs. Jene Preßfreiheit geht zu der Anmaßung fort, die Weltgeschichte zu antizipieren, der Stimme des Volkes vorzugreifen, welche bisher allein geurteilt hat, welcher Schriftsteller „befugt" und welcher „unbefugt" sei. Wenn Solon einen Menschen erst *nach* Ablauf seines Lebens, *nach seinem Tode* zu beurteilen sich vermaß[44], so vermißt sich diese Ansicht, einen Schriftsteller *vor seiner Geburt* zu beurteilen.

Die Presse ist die allgemeinste Weise der Individuen, ihr geistiges Dasein mitzuteilen. Sie kennt kein Ansehen der Person, sondern nur das Ansehen der Intelligenz. Wollt ihr die geistige Mitteilungsfähigkeit an besondere äußerliche Merkmale amtlich festbannen? Was ich nicht für andere sein kann, das bin ich nicht für mich und kann ich nicht für mich sein. Darf ich nicht für andere als Geist da sein, so darf ich nicht für mich als Geist da sein, und wollt ihr einzelnen Menschen das Privilegium geben, Geister zu sein? So gut, wie jeder schreiben und lesen lernt, muß jeder schreiben und lesen *dürfen.*

Und *für wen* soll die Einteilung der Schriftsteller in „befugte" und „unbefugte" sein? Offenbar nicht für die wahrhaft Befugten, denn diese werden sich ohnehin geltend machen. Also für „Unbefugte", die durch ein äußeres Privilegium sich schützen und imponieren wollen?

Dabei macht dieses Palliativ nicht einmal das *Preßgesetz* entbehrlich, denn wie ein Redner des Bauernstandes[2] bemerkt:

„Kann nicht auch der Privilegierte seine Befugnis überschreiten und straffällig werden? So wäre also auf alle Fälle ein Preßgesetz notwendig, wobei man auf dieselben Beschwernisse wie bei einem *allgemeinen Preßgesetz* stoßen würde."

---

[1] Johann Carl Anton Cetto – [2] Franz Aldenhoven

Wenn der Deutsche auf seine Geschichte zurückblickt, so findet er *einen* Hauptgrund seiner langsamen politischen Entwicklung, wie der elenden Literatur vor *Lessing*, in den *„befugten Schriftstellern"*. Die Gelehrten von Fach, von Zunft, von Privilegium, die Doktoren und sonstigen Ohren, die charakterlosen Universitätsschriftsteller des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mit ihren steifen Zöpfen und ihrer vornehmen Pedanterie und ihren winzig-mikrologischen Dissertationen, sie haben sich zwischen das Volk und den Geist, zwischen das Leben und die Wissenschaft, zwischen die Freiheit und den Menschen gestellt. Die *unbefugten* Schriftsteller haben unsere Literatur gemacht. *Gottsched* und *Lessing*, da wählt zwischen einem „befugten" und einem „unbefugten" Autor!

Wir lieben überhaupt die „Freiheit" nicht, die *nur* im Plural gelten will. England ist ein Beweis in historischer Lebensgröße, wie gefährlich der beschränkte Horizont der *„Freiheiten"* für *„die Freiheit"* ist.

„Ce mot des *libertés*", sagt Voltaire, „des *privilèges*, suppose l'assujettissement. Des libertés sont des *exemptions* de la *servitude générale*."[1]

Wenn unser Redner ferner *anonyme* und *pseudonyme* Schriftsteller von der Preßfreiheit ausschließen und der Zensur unterwerfen will, so bemerken wir, daß der *Name* in der Presse nicht zur Sache gehört, daß aber, wo Preßgesetz herrscht, der Verleger, also durch ihn auch der anonyme und pseudonyme Schriftsteller, den Gerichten unterworfen ist. Zudem vergaß Adam, als er alle Tiere des Paradieses benannte, den deutschen Zeitungskorrespondenten Namen zu geben, und *namenlos* werden sie bleiben in seculum seculorum[2].

Hat der Antragsteller die *Personen* zu beschränken gesucht, die Subjekte der Presse, so wollen andere Landstände den *sachlichen Stoff* der Presse, den *Kreis ihres Wirkens und Daseins* beschränken, und es entsteht ein geistloses Markten und Feilschen, *wieviel Freiheit die Preßfreiheit haben solle.*

Ein Landstand[3] will die Presse auf die Besprechung der materiellen, geistigen und kirchlichen Verhältnisse der Rheinprovinz beschränken; ein anderer will „Gemeindeblätter", deren Namen ihren beschränkten Inhalt aussagt; ein dritter[4] will gar, daß man in jeder Provinz nur *in einem einzigen Blatte* freimütig sein dürfe!!!

Alle diese Versuche erinnern an jenen Turnlehrer, der als die beste Methode des Springunterrichts vorschlug, den Schüler an eine große Grube zu bringen und ihm nun durch einzelne Zwirnfäden anzuzeigen, wie weit er

[1] „Dieses Gerede über *Freiheiten*", sagt Voltaire, *„Privilegien* setzt Unterwerfung voraus. Freiheiten sind *Ausnahmen* von der *allgemeinen Sklaverei*." – [2] in alle Ewigkeit – [3] Hermann Joseph Dietz – [4] Anton Wilhelm Hüffer

über die Grube springen dürfe. Versteht sich, der Schüler sollte sich erst im Springen üben und durfte den ersten Tag nicht über die ganze Grube wegsetzen, aber von Zeit zu Zeit sollte der Zwirnfaden weitergerückt werden. Leider fiel der Schüler bei der ersten Lektion in die Grube, und bisher ist er in der Grube liegengeblieben. Der Lehrer war ein Deutscher, und der Schüler nannte sich: „Freiheit".

Dem durchgehenden *normalen Typus* nach unterscheiden sich die *Verteidiger der Preßfreiheit* auf dem sechsten rheinischen Landtag also nicht durch den Gehalt, sondern durch die Richtung von ihren *Gegnern*. In diesen bekämpft, in jenen verteidigt die Beschränktheit des *besondern Standes* die Presse. Die einen wollen das Privilegium auf seiten der Regierung allein, die andern wollen es verteilen unter mehre Individuen; die einen wollen die ganze, die anderen die halbe Zensur, die einen drei Achtel Preßfreiheit, die andern gar keine. Gott beschütze mich vor meinen Freunden!

Gänzlich divergierend aber von dem *allgemeinen Geiste* des Landtags sind die Reden des *Referenten* und einiger Mitglieder aus dem *Bauernstande*.

Referent bemerkt unter anderm:

„Es tritt in dem Leben der Völker, sowie in dem der einzelnen Menschen, der Fall ein, wo die Fesseln einer zu langen Vormundschaft unerträglich werden, wo nach Selbständigkeit gestrebt wird und wo ein jeder seine Handlungen selbst verantworten will. Alsdann hat die Zensur ausgelebt; da, wo sie noch fortbesteht, wird sie als ein *gehässiger* Zwang betrachtet, der zu schreiben verbietet, was öffentlich gesagt wird."

Schreibe, wie du sprichst, und sprich, wie du schreibst, lehren uns schon die Elementarlehrer. Später heißt es: Sprich, was dir vorgeschrieben ist, und schreibe, was du nachsprichst.

„So oft das unaufhaltsame Fortschreiten der Zeit ein neues, wichtiges Interesse entwickelt oder ein neues Bedürfnis herausstellt, für welche die bestehende Gesetzgebung keine hinreichenden Bestimmungen enthält, müssen neue Gesetze diesen neuen Zustand der Gesellschaft regulieren. Ein solcher Fall tritt vollkommen hier ein."

Das ist die *wahrhaft geschichtliche* Ansicht gegenüber der imaginären, welche die Vernunft der Geschichte erschlägt, um hinterher ihren Knochen den historischen Reliquiendienst zu erweisen.

„Die Aufgabe" (eines Preßkodex) „mag allerdings nicht ganz leicht zu lösen sein; der erste Versuch, der gemacht werden wird, mag vielleicht sehr unvollkommen bleiben! Dem Gesetzgeber aber, der sich zuerst damit befassen wird, werden alle Staaten Dank schuldig sein, und unter einem Könige, wie der unsrige, ist vielleicht der preußischen Regierung die *Ehre* beschieden, den übrigen Ländern auf diesem Wege, der allein zum Ziele führen kann, voranzugehen."

Wie *isoliert* diese männlich würdige, entschiedene Ansicht auf dem Landtage stand, das hat unsere ganze Darstellung bewiesen, das bemerkt der Vorsitzende[1] zum Überfluß selbst dem Referenten, das spricht endlich ein Mitglied des Bauernstandes[2] in unmutigem, aber trefflichem Vortrage aus:

„*Man umkreise die vorliegende Frage, wie die Katze den warmen Brei.*" „Der menschliche Geist müsse sich *nach seinen ihm inwohnenden Gesetzen* frei entwickeln und das Errungene mitteilen dürfen, sonst würde aus einem klaren belebenden Strom ein verpestender Sumpf. Wenn ein Volk sich für Preßfreiheit eigne, so sei dieses sicher das ruhige, gemütliche Deutsche, welches wohl eher noch einer Aufstachelung aus seinem Phlegma bedürfe als der geistigen Zwangsjacke der Zensur. Seine Gedanken und Gefühle seinen Mitmenschen nicht unbehindert mitteilen zu dürfen, habe viel Ähnlichkeit mit dem nordamerikanischen Absperrungssystem der Sträflinge[45], welches in seiner vollen Schroffheit häufig zum Wahnsinn führe. Wer nicht tadeln dürfe, von dem habe auch das Lob keinen Wert; ähnlich in seiner Ausdruckslosigkeit sei ein chinesisches Gemälde, dem der Schatten mangle. Möchten wir uns doch nicht diesem erschlafften Volke beigesellt finden!"

Werfen wir nun einen Blick auf die Preßdebatten im ganzen zurück, können wir nicht Herr werden über den öden und unbehaglichen Eindruck, den eine Versammlung von Vertretern der *Rheinprovinz* hervorbringt, die nur zwischen der absichtlichen Verstocktheit des Privilegiums und der natürlichen Ohnmacht eines halben Liberalismus hin- und herschwanken, müssen wir vor allem den fast durchgehenden Mangel an allgemeinen und weiten Gesichtspunkten mißfällig bemerken, wie jene nachlässige Oberflächlichkeit, welche die Angelegenheit der freien Presse debattiert und beseitigt: so fragen wir uns noch einmal, ob die Presse den Landständen zu fern lag, zu wenig reelle Berührung mit ihnen hatte, als daß sie die Preßfreiheit mit dem gründlichen und ernsten Interesse des Bedürfnisses hätten verteidigen können?

Die Preßfreiheit reichte ihre Bittschrift den Ständen mit der *feinsten* captatio benevolentiae[3] ein.

Gleich im Beginn des Landtags entstand nämlich eine Debatte, worin der *Vorsitzende* bemerkt, daß der *Druck der Landtagsverhandlungen*, so sehr, wie aller übrigen Schriften, der *Zensur* unterworfen sei, daß *er* aber hier die Stelle des Zensors vertrete.[46]

Fiel in diesem *einen* Punkte die Sache der *Preßfreiheit* nicht zusammen mit der *Freiheit des Landtages*? Diese Kollision ist um so interessanter, als dem Landtag hier an seiner eigenen Person der Beweis statuiert wurde, wie mit

[1] zu Solms-Hohensolms-Lich – [2] Johann Heinrich vom Baur – [3] Jagd nach Wohlwollen

dem Mangel der Preßfreiheit alle andern Freiheiten illusorisch werden. Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen und kann überhaupt nur mehr ein Scheinleben führen, indem es nachher reiner Zufall ist, an welchem Gegenstand die Unfreiheit als die herrschende Macht sich betätigt. Die Unfreiheit ist die Regel und die Freiheit eine Ausnahme des Zufalls und der Willkür. Nichts ist daher verkehrter als, wenn es sich um ein *besonderes* Dasein der Freiheit handelt, zu meinen, dieses sei eine *besondere Frage*. Es ist die allgemeine Frage innerhalb einer besonderen Sphäre. Freiheit bleibt Freiheit, drücke sie sich nun in der Druckerschwärze, oder in Grund und Boden, oder im Gewissen, oder in einer politischen Versammlung aus; aber der loyale Freund der Freiheit, dessen Ehrgefühl schon verletzt würde, wenn er abstimmen sollte: *Sein oder Nichtsein der Freiheit?* Dieser Freund wird stutzig vor dem eigentümlichen Material, in welchem die Freiheit erscheint, er verkennt in der Art die Gattung, er vergißt über der Presse die Freiheit, er glaubt ein fremdes Wesen zu beurteilen und verurteilt sein eigenes Wesen. So hat der sechste rheinische Landtag sich selbst verurteilt, indem er der Preßfreiheit das Urteil sprach.

Die hochweisen Büromänner von Praxis, welche im stillen und mit Unrecht von sich denken, was *Perikles* laut und mit Recht von sich rühmte:

„Ich bin ein Mann, der sich in der Kenntnis der Staatsbedürfnisse wie in der Kunst, sie zu entwickeln, mit jedem messen kann“[47],

diese Erbpächter der politischen Intelligenz werden die Achseln zucken und mit orakelnder Vornehmheit bemerken, daß die Verteidiger der Preßfreiheit leere Spreu dreschen, denn eine *milde* Zensur sei besser als eine *herbe* Preßfreiheit. Wir erwidern ihnen, was die Spartaner *Sperthias* und *Bulis* dem *persischen Satrapen* Hydarnes:

„Hydarnes, dein Rat für uns ist nicht von beiden Seiten gleich abgewogen. Denn das Eine, worüber du rätst, hast du versucht; das Andere blieb dir unversucht. Nämlich was Knecht sein heißt, das kennst du; die Freiheit aber hast du noch nie versucht, ob sie süß ist oder nicht. Denn hättest du sie versucht, du würdest uns raten, nicht nur mit Lanzen für sie zu fechten, sondern auch mit Beilen.“[48]

Geschrieben zwischen dem
26. März und 26. April 1842.

Nach: Karl Marx, „Gesammelte Aufsätze“,
herausgegeben von Hermann Becker,
1. Heft, Köln 1851, und „Rheinische Zeitung“ Nr. 139
vom 19. Mai 1842.

Karl Marx

Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule[49]

[„Rheinische Zeitung" Nr.221 vom 9.August 1842]

*** Die vulgäre Ansicht betrachtet die *historische Schule* als *Reaktion* gegen den *frivolen Geist* des *achtzehnten* Jahrhunderts. Die Verbreitung dieser Ansicht steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Wahrheit. Das achtzehnte Jahrhundert hat vielmehr nur *ein* Produkt erzeugt, dessen *wesentlicher Charakter* die Frivolität ist, und dies *einzig frivole* Produkt ist die *historische Schule.*

Die historische Schule hat das Quellenstudium zu ihrem Schibboleth gemacht, sie hat ihre Quellenliebhaberei bis zu dem Extrem gesteigert, daß sie dem Schiffer anmutet, nicht auf dem Strome, sondern auf seiner Quelle zu fahren, sie wird es billig finden, daß wir auf *ihre Quellen* zurückgehen, auf *Hugos Naturrecht. Ihre Philosophie* geht ihrer Entwickelung *voraus,* man wird daher in ihrer Entwickelung selbst vergeblich nach Philosophie suchen.

Eine gangbare Fiktion des achtzehnten Jahrhunderts betrachtete den Naturzustand als den wahren Zustand der menschlichen Natur. Man wollte mit leiblichen Augen die Idee des Menschen sehen und schuf *Naturmenschen, Papagenos,* deren Naivität sich bis auf ihre befiederte Haut erstreckt. In den letzten Dezennien des achtzehnten Jahrhunderts ahnte man Urweisheit bei *Naturvölkern,* und von allen Enden hörten wir Vogelsteller die Sangweisen der Irokesen, Indianer usw. nachzwitschern, mit der Meinung, durch diese Künste die Vögel selbst in die Falle zu locken. Allen diesen Exzentritäten lag der richtige Gedanke zugrunde, daß die *rohen* Zustände naive niederländische Gemälde der *wahren* Zustände sind.

Der *Naturmensch der historischen Schule,* den noch keine romantische Kultur beleckt, ist *Hugo.* Sein „Lehrbuch des *Naturrechts*"[50] ist das *alte Testament* der historischen Schule. *Herders* Ansicht, daß die Naturmenschen *Poeten* und die *heiligen* Bücher der Naturvölker *poetische* Bücher sind, steht uns nicht im Wege, obgleich Hugo die allertrivialste, allernüchternste Prosa

spricht, denn wie jedes Jahrhundert seine eigentümliche Natur besitzt, so zeugt es seine eigentümlichen Naturmenschen. Wenn Hugo daher nicht *dichtet*, so *fingiert* er doch, und die *Fiktion* ist die *Poesie der Prosa*, die der prosaischen Natur des achtzehnten Jahrhunderts entspricht.

Indem wir aber Herrn Hugo als Ältervater und Schöpfer der historischen Schule bezeichnen, handeln wir in ihrem *eigenen Sinne*, wie das *Festprogramm* des berühmtesten historischen Juristen zu Hugos Jubiläum beweist[51]. Indem wir Herrn Hugo als ein Kind des achtzehnten Jahrhunderts begreifen, verfahren wir sogar im *Geist* des Herrn Hugo, wie er selbst bezeugt, indem er sich für einen *Schüler* Kants und sein Naturrecht für einen Sprößling der *kantischen Philosophie* ausgibt. Wir nehmen sein *Manifest* an diesem Punkte auf.

Hugo *mißdeutet* den Meister *Kant* dahin, daß, weil wir das *Wahre* nicht wissen können, wir konsequenterweise das *Unwahre*, wenn es nur *existiert*, für *vollgültig* passieren lassen. Hugo ist ein *Skeptiker* gegen das *notwendige Wesen* der Dinge, um ein *Hoffmann* gegen ihre *zufällige Erscheinung* zu sein. Er sucht daher keineswegs zu beweisen, daß das *Positive vernünftig* sei; er sucht zu beweisen, daß das *Positive nicht vernünftig* sei. Aus allen Weltgegenden schleppt er mit selbstgefälliger Industrie Gründe herbei, um zur Evidenz zu steigern, daß keine vernünftige Notwendigkeit die positiven Institutionen, z.B. Eigentum, Staatsverfassung, Ehe etc. beseelt, daß sie sogar der Vernunft *widersprechen*, daß sich höchstens dafür und dagegen *schwatzen* lasse. Man darf diese *Methode* keineswegs seiner zufälligen Individualität vorwerfen; es ist vielmehr die *Methode seines Prinzips*, es ist die *offenherzige*, die *naive*, die *rücksichtslose* Methode der historischen Schule. Wenn das *Positive gelten* soll, *weil es positiv* ist, so muß ich *beweisen*, daß das *Positive nicht* gilt, *weil* es *vernünftig* ist, und wie könnte ich dies evidenter als durch den Nachweis, daß das Unvernünftige positiv und das Positive nicht vernünftig ist? Daß das Positive nicht *durch* die Vernunft, sondern *trotz* der Vernunft existiert? Wäre die *Vernunft* der *Maßstab des Positiven*, so wäre das *Positive* nicht der *Maßstab der Vernunft*. „Ist dies schon Tollheit, hat es doch Methode!"[52] Hugo *entheiligt* daher alles, was dem rechtlichen, dem sittlichen, dem politischen Menschen heilig ist, aber er zerschlägt diese Heiligen nur, um ihnen den *historischen Reliquiendienst* erweisen zu können, er schändet sie vor den *Augen der Vernunft*, um sie hinterher zu Ehren zu bringen vor den *Augen der Historie*, zugleich aber auch, um die *historischen Augen* zu Ehren zu bringen.

Wie das *Prinzip*, so ist die *Argumentation* Hugos *positiv*, *d.h. unkritisch*. Er kennt *keine Unterschiede*. *Jede Existenz* gilt ihm für eine *Autorität*, jede Autorität gilt ihm für einen *Grund*. So werden denn zu einem Para-

graphen zitiert *Moses* und *Voltaire, Richardson* und *Homer, Montaigne* und *Ammon, Rousseaus „Contrat social"* und *Augustinus' „De civitate Dei"*. Gleich nivellierend wird mit den *Völkern* verfahren. Der *Siamite*, der es für ewige Naturordnung hält, daß sein König einem Schwätzer den Mund zunähen und einem unbeholfenen Redner ihn bis an die Ohren aufschneiden läßt, ist nach Hugo so *positiv* als der *Engländer*, der es zu den politischen Paradoxien zählt, daß sein König eigenmächtig eine Auflage von einem Pfennig ausschreiben werde. Der schamlose *Conci*, der nackt umherläuft und sich höchstens mit Schlamm bedeckt, ist so positiv als der *Franzose*, der sich nicht nur kleidet, sondern elegant kleidet. Der *Deutsche*, der seine Tochter als das Kleinod der Familie erzieht, ist nicht positiver als der *Rasbute*, der sie tötet, um sich der Nahrungssorge für sie zu überheben.[53] Mit einem Worte: *der Hautausschlag ist so positiv als die Haut.*

An einem Ort ist das positiv, am andern jenes, eins ist so unvernünftig als das andere, unterwirf dich dem, was in deinen vier Pfählen positiv ist.

Hugo ist also *vollendeter Skeptiker*. Die *Skepsis* des *achtzehnten Jahrhunderts* gegen die *Vernunft des Bestehenden* erscheint bei ihm als *Skepsis* gegen das *Bestehen der Vernunft*. Er adoptiert die *Aufklärung, er sieht in dem Positiven nichts Vernünftiges mehr, aber nur, um in dem Vernünftigen nichts Positives mehr sehen zu dürfen*. Er meint, man habe den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen, um das Positive *ohne* den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint, man habe die *falschen Blumen* an den Ketten zerpflückt, um *echte Ketten* ohne Blumen zu tragen.

Hugo verhält sich zu den *übrigen Aufklärern* des achtzehnten Jahrhunderts, wie sich etwa die *Auflösung des französischen Staats* am liederlichen *Hofe des Regenten*[1] zur Auflösung des französischen Staats in der *Nationalversammlung* verhält. Auf beiden Seiten Auflösung! Dort erscheint sie als *liederliche Frivolität*, welche die hohle Ideenlosigkeit der bestehenden Zustände begreift und verspottet, aber nur, um, aller vernünftigen und sittlichen Bande quitt, *ihr Spiel* mit den faulen Trümmern zu treiben und vom Spiel derselben getrieben und aufgelöst zu werden. Es ist die *Verfaulung der damaligen Welt, die sich selbst genießt*. In der *Nationalversammlung* dagegen erscheint die *Auflösung* als *Loslösung des neuen Geistes* von *alten Formen*, die nicht mehr *wert* und nicht mehr *fähig* waren, ihn zu fassen. Es ist das *Selbstgefühl des neuen Lebens*, welches das *Zertrümmerte zertrümmert*, das *Verworfene verwirft*. Ist daher *Kants Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten, so *Hugos Naturrecht*

[1] Philippe II.

als die *deutsche Theorie* des französischen ancien régime. Wir finden bei ihm die ganze *Frivolität* jener *Roués* wieder, die *gemeine Skepsis*, welche, frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten, erst ihre Klugheit empfindet, wenn sie den *Geist* des Positiven erlegt hat, um nun das rein Positive als Residuum zu besitzen und in diesen *tierischen* Zuständen behaglich zu sein. Selbst wenn Hugo die Schwere der Gründe abwägt, so wird er mit unfehlbar sicherem Instinkt das Vernünftige und Sittliche an den Institutionen *bedenklich* für die Vernunft finden. Nur das *Tierische* erscheint *seiner Vernunft* als das *Unbedenkliche*. Doch hören wir unsern Aufklärer vom Standpunkt des ancien régime! Man muß Hugos Ansichten von Hugo hören. Zu allen seinen Kombinationen gehört ein: αὐτὸς ἔφη[1].

Introduktion

„Das *einzige juristische Unterscheidungsmerkmal* des *Menschen* ist seine *tierische* Natur."

Das Kapitel von der Freiheit

„Selbst dies ist eine *Einschränkung der Freiheit*" (sc. des *vernünftigen* Wesens), „*daß es nicht nach Belieben aufhören kann, ein vernünftiges Wesen zu sein*, d.h. ein Wesen, das vernünftig handeln kann und soll."

„Die *Unfreiheit* ändert an der tierischen und vernünftigen Natur des *Unfreien* und *anderer Menschen nichts*. Die *Gewissenspflichten* bleiben *alle*. Die *Sklaverei* ist nicht nur *physisch* möglich, sondern auch, sie ist *nach der Vernunft* möglich, und bei jeder Forschung, die uns das Gegenteil lehrt, muß irgendein Mißverständnis mit unterlaufen. *Peremptorisch rechtlich* ist sie freilich nicht, d.h., sie folgt nicht aus der tierischen Natur, nicht aus der vernünftigen und nicht aus der bürgerlichen. Daß sie aber *so gut provisorisches Recht* sein kann als *irgend etwas* von den Gegnern Zugegebenes, ergibt die Vergleichung mit dem *Privatrechte* und mit dem *öffentlichen Rechte*." Beweis: „In Ansehung der *tierischen* Natur ist der offenbar mehr vor Mangel gesichert, welcher einem Reichen *gehört*, der etwas mit ihm verliert und seine Not gewahr wird, als der Arme, welchen seine Mitbürger benutzen, solange etwas an ihm zu benutzen ist etc." „Das Recht, servi zu *mißhandeln* und zu *verstümmeln*, ist nicht wesentlich, und *wenn es auch stattfindet*, so ist es *nicht viel schlimmer* als das, was sich die Armen gefallen lassen, und was den *Körper* betrifft, nicht so schlimm als der *Krieg*, von welchem servi als solche überall frei sein müssen. Die *Schönheit* sogar findet sich eher bei einer *zirkassischen Sklavin* als bei einem *Bettlermädchen*." (Hört den Alten!)

[1] er selbst hat es gesagt

„Für die *vernünftige* Natur hat die servitus vor der Armut den Vorzug, daß viel eher der Eigentümer an den Unterricht eines servus, der Fähigkeiten zeigt, selbst aus *wohlverstandener Wirtschaft*, etwas wenden wird, als dies bei einem Bettlerkinde der Fall ist. In einer *Verfassung* bleibt grade der servus mit sehr vielen Arten des Druckes verschont. Ist der Sklave unglücklicher als der Kriegsgefangene, den seine Bedeckung weiter gar nichts angeht, als daß sie eine Zeitlang für ihn verantwortlich ist, unglücklicher als der Baugefangene, über welchen die Regierung einen Aufseher gesetzt hat."

„Ob die Sklaverei an sich der *Fortpflanzung* vorteilhaft oder nachteilig sei, darüber streitet man noch."

Das Kapitel von der Ehe

„Die *Ehe* ist schon oft bei der *philosophischen* Betrachtung des positiven Rechts für *viel wesentlicher* und der *Vernunft viel gemäßer* angesehen worden, als sie bei *einer ganz freien Prüfung* erscheint."

Zwar die *Befriedigung des Geschlechtstriebs* in der Ehe konveniert Herrn Hugo. Er leitet sogar eine *heilsame Moral* aus diesem Faktum:

„Hieraus, wie aus unzähligen anderen Verhältnissen hätte man *sehn sollen*, daß es nicht immer *unsittlich* sei, den *Körper eines Menschen als ein Mittel zu einem Zweck zu behandeln*, wie man, und auch wohl *Kant selbst*, diesen Ausdruck falsch verstanden hat."

Aber die Heiligung des Geschlechtstriebes durch die *Ausschließlichkeit*, die Bändigung des Triebs durch die Gesetze, die *sittliche Schönheit*, die das Naturgebot zu einem Moment geistiger Verbindung idealisiert – das *geistige Wesen* der Ehe –, das eben ist dem Herrn Hugo das *Bedenkliche* an der Ehe. Doch ehe wir weiter seine *frivole Schamlosigkeit* verfolgen, hören wir einen Augenblick dem *historischen* Deutschen gegenüber den französischen *Philosophen*.

„C'est en renonçant pour un seul homme à cette réserve mystérieuse, dont la règle divine est imprimée dans son cœur, que la femme se voue à cet homme, pour lequel elle suspend, dans un abandon momentané, cette pudeur, qui ne la quitte jamais; pour lequel seul elle écarte des voiles qui sont d'ailleurs son asile et sa parure. De là cette confiance intime dans son époux, résultat d'une relation exclusive, qui ne peut exister qu'entre elle et lui, sans qu'aussitôt elle se sente flétrie; de là dans cet époux la reconnaissance pour un sacrifice et ce mélange de désir et de respect pour un être qui, même en partageant ses plaisirs, ne semble encore que lui céder; de là tout ce qu'il y a de *régulier* dans notre *ordre social*."[1][54]

---

[1] „Dadurch, daß sie einem einzigen Manne zuliebe auf diese geheimnisvolle Zurückhaltung verzichtet, deren göttliches Gesetz sie im Herzen trägt, gelobt sie sich diesem Manne an, dem zuliebe sie diese Schamhaftigkeit, die sie niemals verläßt, in einem Augenblick der Hingabe aufgibt; für den allein sie die Schleier lüftet, die sonst ihre Zuflucht und ihr Schmuck sind. Da-

Also der liberale philosophische *Franzose Benjamin Constant*! Und nun hören wir den servilen, historischen Deutschen:

„Viel *bedenklicher* ist schon die zweite Beziehung, daß *außer der Ehe* die *Befriedigung dieses Triebes nicht* erlaubt ist! Die *tierische Natur ist dieser Einschränkung zuwider*. Die *vernünftige* Natur ist es noch mehr, weil" ... man rate! ... „weil ein Mensch *beinahe allwissend* sein müßte, um vorauszusehen, welchen Erfolg es haben werde, weil es also *Gott versuchen* heißt, wenn man sich verpflichtet, einen der heftigsten Naturtriebe nur dann zu befriedigen, wenn es mit einer bestimmten andern Person geschehen kann!" „Das seiner Natur nach *freie Gefühl des Schönen* soll gebunden und, was von ihm abhängt, soll völlig davon losgerissen werden."

Seht ihr, in *welche* Schule unsere *Jungdeutschen* gegangen sind[55]!

„Gegen die *bürgerliche* Natur stößt diese Einrichtung insofern an, als ... endlich die *Polizei* eine *fast kaum zu lösende Aufgabe* übernimmt!"

Ungeschickte Philosophie, keine solche Aufmerksamkeiten gegen die *Polizei* zu handhaben!

„Alles, was in der Folge von den näheren Bestimmungen des Eherechts vorkommen wird, lehrt uns, daß die Ehe, man mag dabei Grundsätze annehmen, welche man will, eine *sehr unvollkommene Einrichtung* bleibt."

„Diese Einschränkung des Geschlechtstriebes auf die Ehe hat *aber auch* ihre *wichtigen* Vorteile, indem – dadurch gewöhnlich *ansteckende Krankheiten vermieden* werden. Der Regierung erspart die *Ehe* gar viel *Weitläuftigkeit*. Endlich tritt dann noch die überall so *wichtige Betrachtung* ein, daß hierin das *Privatrechtliche* nun *schon einmal das einzig Gewöhnliche* ist." „*Fichte* sagt: Die unverheiratete Person ist nur zur *Hälfte* ein Mensch. Da tut es mir" (sc. Hugo) „aber ordentlich leid, einen solchen schönen Ausspruch, wodurch ja auch ich über Christus, Fénélon, Kant, Hume zu stehen käme, für eine *ungeheure Übertreibung* erklären zu müssen."

„Was die Mono- oder Polygamie betrifft, so kommt es dabei *offenbar* auf die *tierische* Natur des Menschen an!!"

Das Kapitel von der Erziehung

Wir erfahren sogleich:

„daß die Erziehungskunst gegen die darauf" (sc. Erziehung in der Familie) „sich beziehenden juristischen Verhältnisse nicht weniger einzuwenden hat als die *Kunst zu lieben* gegen die *Ehe*".

---

her das innige Vertrauen zu ihrem Manne, Ergebnis einer ausschließlichen Beziehung, die nur zwischen ihr und ihm bestehen kann, ohne daß sie sich alsbald geschändet fühlt; daher die Dankbarkeit dieses Mannes für ein Opfer und die Mischung von Verlangen und Scheu vor einem Wesen, das, auch wenn es seine Lust teilt, ihn doch nur gewähren zu lassen scheint; daher alles, was es *Gesittetes* in unserer *sozialen Ordnung* gibt."

„Die Schwierigkeit, daß man nur in einem solchen Verhältnis erziehen darf, ist zwar hier lange nicht so bedenklich, wie bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes, auch um deswillen, weil es erlaubt ist, die Erziehung vertragsweise einem Dritten zu überlassen, also, wer einen so großen Trieb fühlte, sehr leicht dazu kommen könnte, ihn zu befriedigen, nur freilich nicht gerade an der *bestimmten Person*, die er sich wünschte. Indes ist auch schon dies der Vernunft zuwider, daß jemand, dem gewiß nie ein Kind anvertraut werden würde, kraft eines *solchen Verhältnisses* erziehen und andere von der Erziehung ausschließen darf. Endlich tritt dann auch hier ein *Zwang* ein, teils insofern dem Erziehenden im positiven Recht gar oft nicht erlaubt wird, dieses *Verhältnis aufzugeben*, teils insofern der zu Erziehende genötigt ist, sich grade von diesem erziehen zu lassen. Die Wirklichkeit dieses Verhältnisses beruht meistens auf dem *bloßen Zufall* der Geburt, welche auf den *Vater* durch die *Ehe* bezogen sein muß. Diese *Entstehungsart* ist offenbar nicht sehr vernünftig, auch um deswillen, weil hier gewöhnlich eine *Vorliebe* eintritt, welche allein schon einer guten Erziehung im Wege steht, und daß sie dann doch nicht durchaus notwendig ist, sieht man daraus, weil ja auch Kinder erzogen werden, deren Eltern bereits gestorben sind."

Das Kapitel vom Privatrecht

§ 107 werden wir belehrt, daß die *„Notwendigkeit des Privatrechts überhaupt eine vermeinte sei"*.

Das Kapitel vom Staatsrecht

„Es ist eine *heilige Gewissenspflicht*, der *Obrigkeit zu gehorchen*, welche die *Gewalt* in *Händen* hat." „Was die *Verteilung der Regierungsgewalt* betrifft, so ist zwar *keine* einzelne Verfassung peremptorisch rechtlich; aber *provisorisch rechtlich* ist *jede*, die *Regierungsgewalt sei verteilt, wie sie wolle.*"

Hat Hugo nicht bewiesen, daß der Mensch auch die *letzte Fessel der Freiheit* abwerfen kann, nämlich die, ein *vernünftiges Wesen* zu sein?

Diese wenigen Exzerpte aus dem *philosophischen Manifest der historischen Schule* reichen hin, glauben wir, um ein historisches Urteil über diese Schule an die Stelle unhistorischer Einbildungen, unbestimmter Gemütsträume und absichtlicher Fiktionen zu setzen; sie reichen hin, um zu entscheiden, ob *Hugos Nachfolger* den *Beruf* haben, die *Gesetzgeber unserer Zeit* zu sein[56].

Allerdings ist dieser *rohe Stammbaum* der historischen Schule im Laufe der Zeit und der Kultur von dem *Rauchwerke der Mystik* in Nebel gehüllt, von der *Romantik* phantastisch ausgeschnitzelt, von der *Spekulation* inokuliert worden, und die vielen *gelehrten* Früchte hat man vom Baume ge-

schüttelt, getrocknet und prahlerisch in der großen Vorratskammer deutscher Gelehrsamkeit aufgespeichert; allein es gehört wahrlich nur wenig *Kritik* dazu, um hinter all den wohlriechenden modernen Phrasen die schmutzigen alten Einfälle unseres Aufklärers des ancien régime und hinter all der überschwenglichen Salbung seine liederliche Trivialität wiederzuerkennen.

Wenn Hugo sagt: „Das *Tierische* ist das *juristische* Unterscheidungsmerkmal des *Menschen*", also: das Recht ist *tierisches* Recht, so sagen die gebildeten *Modernen* für das rohe, offenherzige *„tierisch"* etwa *„organisches"* Recht, denn wem fällt beim *Organismus* auch gleich der *tierische Organismus* ein? Wenn Hugo sagt, daß in der *Ehe* und den andern *sittlich-rechtlichen* Institutionen *keine Vernunft* ist, so sagen die *modernen* Herren, diese Institutionen seien zwar *keine Bildungen der menschlichen Vernunft*, aber *Abbilder* einer höhern *„positiven"* Vernunft, und so durch alle übrigen Artikel. Nur *ein* Resultat sprechen *alle* gleich roh aus: *Das Recht der willkürlichen Gewalt.*

Hallers, Stahls, Leos und der Gleichgesinnten juristische und historische Theorien sind nur als *codices rescripti*[57] des *hugonischen Naturrechts* zu betrachten, die nach einigen Operationen der *kritischen Scheidekunst* den alten *Urtext* wieder leserlich hervortreten lassen, wie wir bei gelegener Zeit weiter dartun wollen.

Um so vergeblicher bleiben alle *Verschönerungskünste*, als wir das *alte Manifest* noch besitzen, das, wenn auch nicht *verständig*, doch immerhin *sehr verständlich* ist.

Geschrieben Ende Juli bis
etwa 6. August 1842.
„Das Kapitel von der Ehe"
nach der Handschrift.

Karl Marx

Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“[58]

[„Rheinische Zeitung“ Nr. 191 vom 10. Juli 1842]

*** Wir hatten bisher in der „*Kölnischen Zeitung*“ wenn auch nicht das „*Blatt der rheinischen Intelligenz*“, so doch das rheinische „*Intelligenzblatt*“ verehrt. Wir betrachteten vorzugsweise ihre „leitenden politischen Artikel“ als ein ebenso weises wie gewähltes Mittel, dem Leser die Politik zu verleiden, damit er desto sehnsüchtiger in das lebensfrische, industriewogende und oft schöngeistig pikante Reich der Anzeigen hinübersetze, damit es auch hier heiße: per aspera ad astra[1], durch die Politik zu den Austern. Allein das schöne Ebenmaß, welches die „Kölnische Zeitung“ bisher zwischen der Politik und den Anzeigen zu halten wußte, ist in letzter Zeit durch eine Art von Anzeigen gestört worden, welche man die „Anzeigen der politischen Industrie“ nennen kann. In der ersten Unsicherheit, wo diese neue Gattung zu plazieren, geschah es, daß sich eine Anzeige in einen leitenden Artikel und der leitende Artikel in eine Anzeige verwandelte, und zwar in eine Anzeige, die man in der Sprache der politischen Welt eine „Denunziation“ nennt, die aber, wenn sie bezahlt wird, eine „Anzeige“ schlechthin heißt.

Man pflegt im Norden vor den magern Mahlzeiten exquisite Spirituosa den Gästen verabfolgen zu lassen. Wir befolgen bei unserm nordischen Gaste um so lieber diese Sitte, den Spiritus vor der Mahlzeit zu geben, als wir in der Mahlzeit selbst, in dem sehr „leidenden“ Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“ keinen Spiritus finden. Wir tischen daher zuerst eine Szene aus Lucians Göttergesprächen auf, die wir nach einer „gemeinverständlichen“ Übersetzung[59] mitteilen, da unter unsern Lesern wenigstens *einer* sich befinden wird, der kein Hellene ist.

---

[1] auf rauhen Pfaden zu den Sternen

Lucians Göttergespräche

XXIV. Hermes' Klagen

Hermes. Maja

Hermes. Gibt es wohl, liebe Mutter, im ganzen Himmel einen geplagteren Gott als mich?

Maja. Sage doch nicht so etwas, mein Sohn!

Hermes. Warum soll ich es nicht sagen? Ich, der ich eine Menge von Geschäften zu besorgen habe, immer allein arbeiten, mich zu so vielen Knechtsdiensten herumzerren lassen muß? Morgens mit dem Frühesten muß ich aufstehen und den Speisesaal auskehren, die Polster im Ratszimmer zurechte legen, und wenn alles an Ort und Stelle ist, bei Jupitern aufwarten und den ganzen Tag mit seinen Botschaften auf und ab den Kurier machen. Kaum zurückgekehrt und mit Staube noch bedeckt, muß ich die Ambrosia auftragen. Und was noch das ärgste ist, ich bin der einzige, dem man auch des Nachts keine Ruhe läßt; denn da muß ich dem Pluto die Seelen der Verstorbenen zuführen und beim Totengerichte Aufwärterdienste tun, denn es ist nicht genug an den Arbeiten des Tages, daß ich den *Turnübungen* anzuwohnen, den *Herold* in den Volksversammlungen zu machen, den Volksrednern beim Einstudieren ihrer Vorträge zu helfen habe; nein, ich muß, in so viele Geschäfte zerstückelt, auch noch das *gesamte Totenwesen* besorgen.

Seit seiner Vertreibung aus dem Olymp besorgt Hermes aus alter Gewohnheit noch immer „Knechtsdienste“ und das gesamte Totenwesen.

Ob Hermes selbst oder sein Sohn, der Ziegengott Pan, den leidenden Artikel Nr. 179 geschrieben, mag der Leser entscheiden, nachdem er sich erinnert, daß der griechische Hermes der Gott der Beredsamkeit und der Logik war.

„Philosophische und religiöse Ansichten durch die Zeitungen zu verbreiten oder in den Zeitungen zu bekämpfen, scheint uns gleich unzulässig.“

Wie der Alte so plauderte, merkte ich wohl, daß es bei ihm auf eine langweilige Litanei von Orakelsprüchen abgesehen sei, aber, beschwichtigte ich die Ungeduld, sollte ich dem einsichtsvollen Manne nicht glauben, der so unbefangen ist, in seinem eigenen Hause seine Meinung mit aller Freimütigkeit zu sagen, und ich las weiter. Doch, o Wunder, dieser Artikel, dem zwar keine einzige philosophische Ansicht vorzuwerfen ist, hat wenigstens die Tendenz, philosophische Ansichten zu bekämpfen und religiöse Ansichten zu verbreiten.

Was soll uns ein Artikel, der das Recht seiner eigenen Existenz bestreitet,

der seine Inkompetenzerklärung sich selbst vorausschickt. Der redselige Verfasser wird uns antworten. Er erklärt, wie seine breitspurigen Artikel zu lesen sind. Er beschränkt sich darauf, Bruchstücke zu geben, deren „Aneinanderreihung und Verbindung" er „dem Scharfsinn der Leser" überläßt – die schicklichste Methode für jene Art von Anzeigen, deren Betrieb er sich zugelegt. Wir wollen „aneinanderreihen und verbinden", und es ist nicht unsere Schuld, wenn aus dem Rosenkranz kein Kranz von Rosenperlen wird.

Der Verfasser erklärt sich dahin:

„Eine Partei, die sich dieser Mittel bedient" (nämlich philosophische und religiöse Ansichten in Zeitungen zu verbreiten und zu bekämpfen), „zeigt dadurch, *unserer* Meinung nach, daß sie es *nicht ehrlich* meint und daß ihr weniger an der Belehrung und Aufklärung des Volkes als an der Erreichung *anderer äußerer Zwecke* gelegen ist."

Bei dieser *seiner* Meinung kann der Artikel nichts anderes als die Erreichung äußerer Zwecke beabsichtigen. Diese „äußern Zwecke" werden sich nicht verschweigen.

Der Staat, heißt es, hat nicht allein das Recht, sondern auch die Pflicht, den *„unberufenen* Schwätzern das Handwerk zu legen". Der Verfasser spricht von den *Gegnern* seiner Ansicht; denn längst ist er dahin mit sich selbst übereingekommen, ein *berufener* Schwätzer zu sein.

Es handelt sich also von einer neuen Verschärfung der Zensur in religiösen Angelegenheiten, von einer neuen Polizeimaßregel gegen die kaum aufatmende Presse.

„Unserer Meinung nach kann man dem Staate, statt übertriebener Strenge, eher eine zu weit getriebene Nachsicht zum Vorwurf machen."

Doch der leitende Artikel besinnt sich. Es ist gefährlich, dem Staate Vorwürfe zu machen; er adressiert sich daher an die Behörden, seine Anklage gegen die Preßfreiheit verwandelt sich in eine Anklage gegen die Zensoren; er klagt die Zensoren an, zu „wenig Zensur" anzuwenden.

„Auch darin ist bisher, *zwar nicht vom Staate*, aber von *‚einzelnen Behörden'* eine tadelnswerte Nachsicht bewiesen worden, daß man der neuern philosophischen Schule gestattet hat, sich in öffentlichen Blättern und in andern, für einen nicht bloß wissenschaftlichen Leserkreis bestimmten Druckschriften die unwürdigsten Ausfälle auf das Christentum zu erlauben."

Wiederum bleibt der Verfasser stehen, und wiederum besinnt er sich; er hat vor weniger als acht Tagen in der Zensurfreiheit zu wenig Preßfreiheit gefunden[60]; er findet jetzt in dem Zensorenzwang zu wenig Zensurzwang.

Das muß wieder gutgemacht werden.

„Solange noch eine Zensur besteht, ist es ihre dringendste Pflicht, so ekelerregende Auswüchse eines knabenhaften Übermutes auszuschneiden, wie sie in den letzten Tagen wiederholt unser Auge beleidigt haben."

Blöde Augen! Blöde Augen! Und das „blödeste Auge wird von einer Wendung beleidigt werden, die nur auf die Fassungskraft der großen Menge" berechnet sein kann.

Wenn schon die erleichterte Zensur ekelerregende Auswüchse aufkommen läßt, wie erst die Preßfreiheit? Wenn unsere Augen zu schwach sind, den „Übermut" der zensierten, wie würden sie stark genug sein, den „Mut" der freien Presse zu ertragen?

„Solange die Zensur besteht, ist es ihre dringendste Pflicht." Und sobald sie nicht mehr besteht? Die Phrase muß so interpretiert werden: Es ist die dringendste Pflicht der Zensur, so lange als möglich zu bestehen.

Und wiederum besinnt sich der Verfasser:

„Es ist nicht unseres Amtes, als *öffentlicher* Ankläger aufzutreten, und wir unterlassen deshalb jede nähere Bezeichnung."

Es ist eine Himmelsgüte in diesem Menschen! Er unterläßt die nähere „Bezeichnung", und nur aus ganz nahen, ganz distinkten Zeichen könnte er beweisen und zeigen, was denn *seine* Ansicht will; er läßt nur vage, halblaute, verdächtigende Worte fallen; es ist nicht seines Amtes, *öffentlicher* Ankläger, es ist seines Amtes, *versteckter Ankläger* zu sein.

Zum letzten Male besinnt sich der unglückliche Mann, daß es seines Amtes ist, liberale Leadingartikel zu schreiben, daß er einen „loyalen Preßfreiheitsfreund" vorstellen solle; er wirft sich also in die letzte Position:

„Wir durften es nicht unterlassen, gegen ein Verfahren zu protestieren, welches, wenn es nicht eine Folge zufälliger Vernachlässigung ist, keinen andern Zweck haben kann, als die freiere Bewegung der Presse in der öffentlichen Meinung zu kompromittieren, um den Gegnern, die auf dem geraden Wege ihr Ziel zu verfehlen fürchten, gewonnenes Spiel zu geben."

Die Zensur, lehrt dieser ebenso kühne als scharfsinnige Verteidiger der Preßfreiheit, wenn sie nicht der englische Leoparde mit der Inschrift ist: „I sleep, wake me not!"[1] hat dieses „heillose" Verfahren eingeschlagen, um die freiere Bewegung der Presse in der öffentlichen Meinung zu kompromittieren.

---

[1] „Ich schlafe, wecke mich nicht!"

Braucht eine Bewegung der Presse noch kompromittiert zu werden, welche die Zensur auf *„zufällige Vernachlässigungen"* aufmerksam macht, welche ihr Renommee in der öffentlichen Meinung von dem *„Federmesser des Zensors"* erwartet?

„Frei" kann diese Bewegung insofern genannt werden, als man die Lizenz der Schamlosigkeit auch zuweilen „frei" nennt, und ist es nicht die Schamlosigkeit des Unverstandes und der Heuchelei, sich für einen Verteidiger der freiern Bewegung der Presse auszugeben, wenn man zugleich doziert, die Presse falle den Augenblick in die Gosse, wo nicht zwei Gensdarmen ihr unter die Arme greifen.

Und wozu bedürfen wir der Zensur, wozu dieses leitenden Artikels, wenn die philosophische Presse sich selbst in der öffentlichen Meinung kompromittiert? Allerdings will der Verfasser keineswegs *„die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung"* beschränken.

„In unsern Tagen ist der *wissenschaftlichen Forschung* mit Recht der weiteste, unbeschränkteste Spielraum gestattet."

Welchen Begriff unser Mann aber von der wissenschaftlichen Forschung hat, mag folgende Äußerung beweisen:

„Es ist dabei scharf zu unterscheiden, was die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung erfordert, durch welche das Christentum selbst nur gewinnen kann, und was über die Grenzen der wissenschaftlichen Forschung hinaus liegt."

Wer soll über die Grenzen der wissenschaftlichen Forschung entscheiden, wenn nicht die wissenschaftliche Forschung selbst! Nach dem leitenden Artikel sollen die Grenzen der Wissenschaft vorgeschrieben werden. Der leitende Artikel kennt also eine *„offizielle Vernunft"*, welche nicht von der wissenschaftlichen Forschung lernt, sondern sie belehrt, welche, eine gelehrte Vorsehung, die Größe jedes Haares mißt, das einen wissenschaftlichen Bart in einen Weltbart verwandeln könnte. Der leitende Artikel glaubt an die wissenschaftliche Inspiration der Zensur.

Ehe wir diese „albernen" Explikationen des leitenden Artikels über die „wissenschaftliche Forschung" weiter verfolgen, kosten wir einen Augenblick von der *„Religionsphilosophie"* des Herrn H[ermes], von seiner „eigenen Wissenschaft"!

„Die Religion ist die Grundlage des Staates, wie die notwendigste Bedingung jeder nicht bloß auf die Erreichung irgendeines äußerlichen Zweckes gerichteten gesellschaftlichen Vereinigung."

Beweis: „In ihrer rohesten Form als *kindischer Fetischismus* erhebt sie den Menschen doch einigermaßen über die sinnlichen Begierden, die ihn, wenn er sich von den-

selben ausschließlich beherrschen läßt, zum *Tiere erniedrigen* und zu der Erfüllung jedes höhern Zweckes unfähig machen."

Der leitende Artikel nennt den Fetischismus die *„roheste* Form" der Religion. Er gibt also zu, was auch ohne seinen Konsens bei allen Männern der „wissenschaftlichen Forschung" feststeht, daß die *„Tierreligion"* eine *höhere* religiöse Form als der Fetischismus ist, und erniedrigt die Tierreligion den Menschen nicht unter das Tier, macht sie das Tier nicht zum Gott des Menschen?

Und nun gar der „Fetischismus"! Eine wahre Pfennigsmagazingelehrsamkeit! Der Fetischismus ist so weit entfernt, den Menschen *über* die Begierde zu erheben, daß er vielmehr „die *Religion der sinnlichen Begierde*" ist. Die Phantasie der Begierde gaukelt dem Fetischdiener vor, daß ein „lebloses Ding" seinen natürlichen Charakter aufgeben werde, um das Jawort seiner Gelüste zu sein. Die rohe Begierde des Fetischdieners *zerschlägt* daher den Fetisch, wenn er aufhört, ihr untertänigster Diener zu sein.

„Bei jenen Nationen, welche eine höhere geschichtliche Bedeutung erlangt haben, fällt die Blüte ihres Volkslebens mit der höchsten Ausbildung ihres religiösen Sinnes, der Verfall ihrer Größe und ihrer Macht mit dem Verfalle ihrer religiösen Bildung zusammen."

Wenn man die Behauptung des Verfassers geradezu umkehrt, erhält man die Wahrheit; er hat die Geschichte auf den Kopf gestellt. Griechenland und Rom sind doch wohl die Länder der höchsten „geschichtlichen Bildung" unter den Völkern der alten Welt. Griechenlands höchste innere Blüte fällt in die Zeit des Perikles, seine höchste äußere in die Zeit Alexanders. Zur Zeit des Perikles hatten Sophisten, Sokrates, welchen man die inkorporierte Philosophie nennen kann, Kunst und Rhetorik die Religion verdrängt. Die Zeit des Alexander war die Zeit des Aristoteles, der die Ewigkeit des „individuellen" Geistes und den Gott der positiven Religionen verwarf. Und nun gar Rom! Leset den Cicero! Epikureische, stoische oder skeptische Philosophie waren die Religionen der Römer von Bildung, als Rom den Höhepunkt seiner Laufbahn erreicht hatte.[61] Wenn mit dem Untergang der alten Staaten die Religionen der alten Staaten verschwinden, so bedarf das keiner weitern Explikation, denn die „wahre Religion" der Alten war der Kultus „ihrer Nationalität", ihres „Staates". Nicht der Untergang der alten Religionen stürzte die alten Staaten, sondern der Untergang der alten Staaten stürzte die alten Religionen. Und solche Unwissenheit, wie die des leitenden Artikels, proklamiert sich zum „Gesetzgeber der wissenschaftlichen Forschung" und schreibt der Philosophie „Dekrete".

„Die ganze alte Welt mußte deshalb zusammenbrechen, weil mit den Fortschritten in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung, welche die Völker machten, notwendig auch die Aufdeckung der Irrtümer verbunden war, auf denen ihre religiösen Ansichten beruhten."

Also die ganze alte Welt ging nach dem leitenden Artikel unter, weil die wissenschaftliche Forschung die Irrtümer der alten Religionen aufdeckte. Wäre die alte Welt nicht untergegangen, wenn die Forschung die Irrtümer der Religionen verschwiegen hätte, wenn Lucretius' und Lucians Schriften von dem Verfasser des leitenden Artikels den römischen Behörden zum Ausschneiden empfohlen worden wären?

Übrigens erlauben wir uns, die Gelehrsamkeit des Herrn H. mit einer Notiz zu vermehren.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 193 vom 12. Juli 1842]

*** Eben als der Untergang der alten Welt herannahte, tat sich die *Alexandrinische Schule* auf, welche mit Gewalt „die ewige Wahrheit" der griechischen Mythologie und ihre durchgängige Übereinstimmung „mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung" zu beweisen sich bemühte[62]. Auch der Kaiser Julian gehörte noch zu dieser Richtung[63], die den neu hereinbrechenden Zeitgeist glaubte verschwinden zu machen, wenn sie sich die Augen zuhielt, um ihn nicht zu sehen. Allein bei H's Resultat stehengeblieben! In den alten Religionen war „die schwache Ahnung des Göttlichen von der dichtesten Nacht des Irrtums verhüllt" und konnte deshalb den wissenschaftlichen Forschungen nicht widerstehen. Im Christentum verhält es sich umgekehrt, wird jede Denkmaschine urteilen. Allerdings sagt H.:

„Die höchsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung haben bisher nur dazu gedient, die Wahrheiten der christlichen Religion zu bestätigen."

Abgesehen davon, daß von allen Philosophien der Vergangenheit ohne Ausnahme jede des Abfalls von der christlichen Religion durch die Theologen bezichtigt wurde, selbst die des frommen Malebranche und des inspirierten Jakob Böhme, daß Leibniz als „Löwenix" (Glaubenichts) von den braunschweigischen Bauern und als Atheist von dem Engländer Clarke und den übrigen Anhängern Newtons angeklagt wurde; abgesehen davon, daß das Christentum, wie der tüchtigste und konsequenteste Teil der protestantischen Theologen behauptet, mit der Vernunft nicht übereinstimmen kann, weil die „weltliche" Vernunft und die „geistliche" sich widersprechen, was Tertullian klassisch so ausdrückt: „verum est, quia absurdum est"[64]; hiervon abgesehen, wie soll man die Übereinstimmung der wissenschaftlichen For-

schung mit der Religion beweisen, wenn nicht, indem man die wissenschaftliche Forschung zwingt, dadurch in die Religion aufzugehen, daß man sie ihren eigenen Gang fortgehen läßt. Ein anderer Zwang ist wenigstens kein Beweis.

Allerdings, wenn ihr von vornherein nur das als wissenschaftliche Forschung anerkennt, was eure Ansicht ist, so habt ihr leicht prophezeien; aber welchen Vorzug hat eure Behauptung denn vor der des indischen Brahminen, der die Heiligkeit der Vedas[65] beweist, indem er allein sich das Recht vorbehält, sie zu lesen!

Ja, sagt H., „wissenschaftliche Forschung". Aber jede Forschung, die dem Christentum widerspricht, bleibt „auf halbem Wege stehen" oder „schlägt einen falschen Weg" ein. Kann man sich das Argumentieren bequemer machen?

Die wissenschaftliche Forschung, sobald sie sich „den Inhalt des Gefundenen *klargemacht*", wird nie den Wahrheiten des Christentums widerstreiten, aber zugleich muß der Staat dafür sorgen, daß dieses „*Klarmachen*" unmöglich sei, denn die Forschung darf sich nie an die Fassungskraft der großen Menge wenden, d. h. nie *sich selbst* populär und klar werden. Selbst wenn sie in allen Zeitungen der Monarchie von unwissenschaftlichen Forschern angegriffen wird, muß sie bescheiden sein und schweigen.

Das Christentum schließt die Möglichkeit „jedes neuen Verfalls" aus, aber die Polizei muß wachen, daß die philosophierenden Zeitungsschreiber es nicht zum Verfall bringen, sie muß mit der äußersten Strenge wachen. Der Irrtum wird im Kampfe mit der Wahrheit von selbst als solcher erkannt werden, ohne daß es einer Unterdrückung durch äußere Gewalt bedürfte; aber der Staat muß diesen Kampf der Wahrheit erleichtern, indem er den Verfechtern des „Irrtums" zwar nicht die innere Freiheit nimmt, die er ihnen nicht nehmen kann, aber wohl die Möglichkeit dieser Freiheit, die Möglichkeit der Existenz.

Das Christentum ist seines Sieges gewiß, aber es ist nach H. seines Siegs nicht so gewiß, um die Hülfe der Polizei zu verschmähen.

Wenn von vornherein alles Irrtum ist und als Irrtum behandelt werden muß, was eurem Glauben widerspricht, was unterscheidet eure Prätension von der Prätension des Muhammedaners, von der Prätension jeder andern Religion? Soll die Philosophie für jedes Land, nach dem Sprichworte „ländlich, sittlich", andere Grundsätze annehmen, um den Grundwahrheiten des Dogmas nicht zu widerstreiten; soll sie in dem einen Lande glauben, daß $3 \times 1 = 1$, in dem andern, daß die Weiber keine Seelen haben, im dritten,

daß im Himmel Bier getrunken wird? Gibt es keine *allgemein menschliche* Natur, wie es eine allgemeine Natur der Pflanzen und Gestirne gibt? Die Philosophie fragt, was wahr, nicht was gültig, sie fragt, was für alle Menschen wahr, nicht was für einzelne wahr ist; ihre metaphysischen Wahrheiten kennen nicht die Grenzen der politischen Geographie; ihre politischen Wahrheiten wissen zu gut, wo die „Grenzen" anfangen, um den illusorischen Horizont der besondern Welt- und Volksanschauung mit dem wahren Horizont des menschlichen Geistes zu verwechseln. H. ist unter allen Verteidigern des Christentums der schwächste.

Die *lange Existenz* des Christentums ist sein einziger Beweis für das Christentum. Existiert nicht auch die Philosophie von Thales bis heutzutage, und zwar nach H. gerade jetzt mit größern Ansprüchen und größerer Meinung von ihrer Wichtigkeit als jemals?

Wie beweist nun H. endlich, daß der Staat ein „christlicher" Staat sei, daß er, statt eine freie Vereinigung sittlicher Menschen, eine Vereinigung von Gläubigen, statt der Verwirklichung der Freiheit die Verwirklichung des Dogmas bezweckt. „Unsere europäischen Staaten haben sämtlich das Christentum zur Grundlage."

Auch der *französische* Staat? Es heißt in der Charte[66], Artikel 3, nicht: „jeder Christ" oder „nur der Christ", sondern: „*tous les Français* sont également admissibles aux emplois civiles et militaires"[1].

Auch im preußischen Landrecht[67] II. Teil, XIII. Titel etc. heißt es:

„Die *vorzüglichste* Pflicht des Oberhauptes im Staate ist, sowohl die äußere als die innere Ruhe und Sicherheit zu erhalten und einen jeden bei dem Seinigen gegen Gewalt und Störung zu schützen."

Nach § 1 vereinigt aber das Staatsoberhaupt in sich alle „Pflichten und Rechte des Staates". Es heißt nicht, die vorzüglichste Pflicht des Staates sei die Unterdrückung ketzerischer Irrtümer und die Seligkeit der andern Welt.

Wenn aber wirklich einige europäische Staaten auf dem Christentum beruhen, entsprechen diese Staaten ihrem Begriff, ist schon die „pure Existenz" eines Zustandes das Recht dieses Zustandes?

Nach der Ansicht unseres H. allerdings, denn er erinnert die Anhänger des jungen Hegeltums:

„daß nach den Gesetzen, die in dem größten Teil des Staates in Kraft sind, eine *Ehe ohne kirchliche Weihe* als *Konkubinat* angesehen und als solches *polizeilich* bestraft wird".

---

[1] „*alle Franzosen* haben gleichermaßen Zugang zu den Zivil- und Militärämtern"

Also wenn die „Ehe ohne kirchliche Weihe" am Rhein nach dem Code Napoléon[68] für „eine Ehe" und an der Spree nach dem preußischen Landrecht für ein „Konkubinat" angesehen wird, so soll die „polizeiliche" Strafe ein Argument für „Philosophen" sein, daß hier Recht, was dort Unrecht ist, daß nicht der Code, sondern das Landrecht den wissenschaftlichen und sittlichen, den vernünftigen Begriff von der Ehe hat. Diese „Philosophie der polizeilichen Strafen" mag sonstwo überzeugen, sie überzeugt nicht in *Preußen*. Wie wenig übrigens das preußische Landrecht die Tendenz der „heiligen" Ehen hat, sagt § 12, Teil II, Titel 1.

„Doch verliert eine Ehe, welche nach den Landesgesetzen erlaubt ist, dadurch, daß die Dispensation der geistlichen Obern nicht nachgesucht oder versagt worden, nichts von ihrer *bürgerlichen* Gültigkeit."

Auch hier wird die Ehe teilweise von den „geistlichen Obern" emanzipiert und ihre „bürgerliche" Gültigkeit von ihrer „kirchlichen" unterschieden.

Daß unser großer christlicher Staatsphilosoph keine „hohe" Ansicht vom Staate hat, versteht sich von selbst.

„Da unsere Staaten nicht bloß *Rechtsgenossenschaften*, sondern zugleich wahre *Erziehungsanstalten* sind, die ihre Pflege nur über einen *weiteren* Kreis ausbreiten als die Anstalten, die zur Erziehung der Jugend bestimmt sind" etc. „die gesamte öffentliche Erziehung" beruhe „auf der Grundlage des Christentums".

Die Erziehung unserer Schuljugend basiert ebensosehr auf den alten Klassikern und den Wissenschaften überhaupt als auf dem Katechismus.

Der Staat unterscheidet sich nach H. von einer Kleinkinderbewahranstalt nicht durch den Gehalt, sondern durch die Größe, er dehnt seine „Pflege" weiter aus.

Die wahre „öffentliche" Erziehung des Staates ist aber vielmehr das vernünftige und öffentliche Dasein des Staates, selbst der Staat erzieht seine Glieder, indem er sie zu Staatsgliedern macht, indem er die Zwecke des Einzelnen in allgemeine Zwecke, den rohen Trieb in sittliche Neigung, die natürliche Unabhängigkeit in geistige Freiheit verwandelt, indem der Einzelne sich im Leben des Ganzen und das Ganze sich in der Gesinnung des Einzelnen genießt.

Der leitende Artikel dagegen macht den Staat nicht zu einem Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen, sondern zu einem Haufen Erwachsener, welche die Bestimmung haben, von oben erzogen zu werden und aus der „engen" Schulstube in die „weitere" Schulstube einzutreten.

Diese Erziehungs- und Bevormundungstheorie wird hier von einem Freunde der Preßfreiheit vorgebracht, der aus Liebe zu dieser Schönen die

„Vernachlässigungen der Zensur" notiert, der die „Fassungskraft der großen Menge" gehörigen Orts zu schildern weiß – (vielleicht erscheint die Fassungskraft der großen Menge *neuerdings* der „Kölnischen Zeitung" so prekär, weil die Menge verlernt hat, die Vorzüge der „unphilosophischen Zeitung" zu fassen?) –, der den Gelehrten anrät, eine Ansicht für die Bühne und eine andere Ansicht für die Kulissen zu haben!

Wie der leitende Artikel seine *„untersetzte"* Staatsansicht, mag er uns jetzt seine *niedrige Ansicht „vom Christentum"* dokumentieren.

„Alle Zeitungsartikel der Welt werden eine Bevölkerung, die sich im ganzen wohl und glücklich fühlt, niemals überreden, daß sie sich in einem unseligen Zustand befände."

Und wie! Das *materielle* Gefühl des Wohls und Glücks ist stichhaltiger gegen Zeitungsartikel als die beseligende und alles besiegende Zuversicht des Glaubens! H. singt nicht: „Eine feste Burg ist unser Gott". Das wahrhaft gläubige Gemüt der „großen Menge" sollte eher den Rostflecken des Zweifels ausgesetzt sein als die raffinierte Weltbildung der „kleinen Menge"!

„Selbst von Aufreizungen zum Aufruhr" fürchtet H. „in einem *wohlgeordneten* Staate" weniger als in einer „wohlgeordneten Kirche", die noch überdem der „Geist Gottes" in alle Wahrheit leite. Ein schöner Gläubiger, und nun erst der Grund! Die politischen Artikel seien nämlich der Menge verständlich, und die philosophischen Artikel seien ihr unverständlich!

Stellt man endlich den Wink des leitenden Artikels: „die *halben* Maßregeln, die man in der letzten Zeit gegen das junge Hegeltum ergriffen, haben die gewöhnlichen Folgen halber Maßregeln gehabt", mit dem *biedern* Wunsch zusammen, daß die letzten Unternehmungen der Hegelinge „ohne *allzu nachteilige* Folgen" für sie vorübergehen mögen, so begreift man die Worte Cornwalls im „Lear":

„Der kann nicht schmeicheln, der! – ein ehrlicher
Und grader Sinn; er muß die Wahrheit sagen.
Will man es sich gefallen lassen, gut; –
Wo nicht, so ist er grade. – Diese Art
Von Schelmen kenn ich, die in diese Gradheit
Mehr Arglist hüllen, mehr verschmitzte Zwecke
Als zwanzig alberne, gebückte Schranzen
Mit ihrer breiten Dienstbeflissenheit."[69]

Wir würden die Leser der „Rheinischen Zeitung" zu beleidigen glauben, wenn wir sie mit dem mehr komischen als ernsten Schauspiel befriedigt

wähnten, einen ci-devant[1] Liberalen, einen „jungen Mann von ehedem“[70] in die gebührenden Schranken zurückgewiesen zu sehen; wir wollen einige wenige Worte über „*die Sache selbst*“ sagen. Solange wir mit der Polemik gegen den leidenden Artikel beschäftigt waren, wäre es Unrecht gewesen, ihn in dem Geschäft der Selbstvernichtung zu unterbrechen.

[„Rheinische Zeitung“ Nr. 195 vom 14. Juli 1842]

Zunächst wird die Frage gestellt: „Soll die Philosophie die religiösen Angelegenheiten auch in Zeitungsartikeln besprechen?“

Man kann diese Frage nur beantworten, indem man sie kritisiert.

Die Philosophie, vor allem die deutsche Philosophie, hat einen Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschauung, die sie dem schlagfertigen, tageslauten, nur in der Mitteilung sich genießenden Charakter der Zeitungen von vornherein entfremdet gegenüberstellt. Die Philosophie, in ihrer systematischen Entwicklung begriffen, ist unpopulär, ihr geheimes Weben in sich selbst erscheint dem profanen Auge als ein ebenso überspanntes wie unpraktisches Treiben; sie gilt für einen Professor der Zauberkünste, dessen Beschwörungen feierlich klingen, weil man sie nicht versteht.

Die Philosophie hat, ihrem Charakter gemäß, nie den ersten Schritt dazu getan, das asketische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen zu vertauschen. Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt; aber freilich die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche andere menschliche Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der „Kopf“ von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei.

Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört

[1] ehemaligen

dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt. Die Formalien, welche konstatieren, daß die Philosophie diese Bedeutung erreicht, daß sie die lebendige Seele der Kultur, daß die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird, waren in allen Zeiten dieselben; man kann jedes Historienbuch nachschlagen, und man wird mit stereotyper Treue die einfachsten Ritualien wiederholt finden, welche ihre Einführung in die Salons und in die Pfarrerstuben, in die Redaktionszimmer der Zeitungen und in die Antichambres der Höfe, in den Haß und in die Liebe der Zeitgenossen unverkennbar bezeichnen. Die Philosophie wird in die Welt eingeführt von dem Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Notruf gegen die Feuersbrunst der Ideen verraten. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülse des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben. Die Korybanten und Kabyren, welche mit lautem Lärm der Welt die Geburt des Zeuskindes eintrommeln[71], wenden sich zunächst gegen die religiöse Partie der Philosophen, teils weil der inquisitorische Instinkt an dieser sentimentalen Seite des Publikums am sichersten zu halten weiß, teils weil das Publikum, zu welchem auch die Gegner der Philosophie gehören, nur mit seinen idealen Fühlhörnern die ideale Sphäre der Philosophie tangieren kann, und der einzige Kreis der Ideen, an dessen Wert das Publikum beinahe soviel glaubt wie an die Systeme der materiellen Bedürfnisse, ist der Kreis der religiösen Ideen, endlich weil die Religion nicht gegen ein bestimmtes System der Philosophie, sondern gegen die Philosophie überhaupt der bestimmten Systeme polemisiert.

Die wahre Philosophie der Gegenwart unterscheidet sich nicht durch dieses Schicksal von den wahren Philosophien der Vergangenheit. Dies Schicksal ist vielmehr ein Beweis, den die Geschichte ihrer Wahrheit schuldig war.

Und seit sechs Jahren haben die deutschen Zeitungen gegen die religiöse Partie der Philosophie getrommelt, verleumdet, entstellt, verballhornt. Die Allgemeine Augsburger sang die Bravourarien, fast jede Ouvertüre spielte das Thema, die Philosophie verdiene nicht, von der weisen Dame besprochen zu werden, sie sei eine Windbeutelei der Jugend, ein Modeartikel blasierter Koterien, aber, aber trotz all dem konnte man nicht von ihr los, und immer von neuem wurde getrommelt, denn die Augsburger spielt nur *ein* Instrument in ihren antiphilosophischen Katzenkonzerten, die eintönige Pauke.

Alle deutschen Blätter, von dem „Berliner politischen Wochenblatt" und dem „Hamburger Correspondenten" bis zu den Winkelzeitungen, bis zur „*Kölnischen Zeitung*" herab, hallten wider von Hegel und Schelling, Feuerbach und Bauer, „Deutschen Jahrbüchern" etc. – Endlich wurde das Publikum begierig, den Leviathan selbst zu sehen, um so begieriger, als halboffizielle Artikel drohten, der Philosophie von den Kanzleistuben her ihr legitimes Schema vorschreiben zu wollen, und gerade das war der Moment, wo die Philosophie in Zeitungen auftrat. Die Philosophie hatte lange geschwiegen zu der selbstgefälligen Oberflächlichkeit, die in einigen abgestandenen Zeitungsphrasen die langjährigen Studien des Genies, die mühsamen Früchte einer aufopfernden Einsamkeit, die Resultate jener unsichtbaren, aber langsam aufreibenden Kämpfe der Kontemplation wie Seifenblasen wegzuhauchen prahlten; die Philosophie hatte sogar *protestiert gegen die Zeitungen*, als ein unpassendes Terrain, aber endlich mußte die Philosophie ihr Schweigen brechen, sie wurde Zeitungskorrespondent, und – eine unerhörte Diversion – da auf einmal fällt es den redseligen Zeitungslieferanten ein, daß die Philosophie kein Futter für das Zeitungspublikum sei, da durften sie es nicht unterlassen, die Regierungen darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht ehrlich sei, daß nicht zur Aufklärung des Publikums, sondern zur Erreichung äußerer Zwecke philosophische und religiöse Fragen in das Gebiet der Zeitungen gezogen werden.

Was könnte die Philosophie von der Religion, was von sich selbst Schlimmeres sagen, was euer Zeitungsgeschrei nicht schon längst schlimmer und frivoler ihr imputiert hätte? Sie braucht nur zu wiederholen, was ihr unphilosophischen Kapuziner in tausend und abermal tausend Kontroversreden von ihr gepredigt, und sie hat das Schlimmste gesagt.

Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium, sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand, ihr flucht, sie lehrt, ihr versprechet Himmel und Welt, sie verspricht nichts als Wahrheit, ihr fordert den Glauben an euren Glauben, sie fordert nicht den Glauben an ihre Resultate, sie fordert die Prüfung des Zweifels; ihr schreckt, sie beruhigt. Und wahrlich, die Philosophie ist weltklug genug, zu wissen, daß ihre Resultate nicht schmeicheln, weder der Genußsucht und dem Egoismus der himmlischen noch der irdischen Welt; das Publikum, das aber die Wahrheit, die Erkenntnis ihrer selbst wegen liebt, dessen Urteilskraft und Sittlichkeit wird sich wohl mit der Urteilskraft und Sittlichkeit unwissender, serviler, inkonsequenter und besoldeter Skribenten messen können.

Allerdings mag dieser oder jener aus Miserabilität des Verstandes und der Gesinnung die Philosophie mißdeuten, aber glaubt ihr Protestanten nicht, daß die Katholiken das Christentum mißdeuten, werft ihr nicht der christlichen Religion die schmählichen Zeiten des 8. und 9. Jahrhunderts vor oder die Bartholomäusnacht oder die Inquisition? Daß zum großen Teil der Haß der protestantischen Theologie gegen die Philosophen aus der Toleranz der Philosophie gegen die besondere Konfession als besondere entspringt, zeigen evidente Beweise. Man hat dem Feuerbach, dem Strauß mehr vorgeworfen, daß sie die katholischen Dogmen für christliche hielten, als daß sie die Dogmen des Christentums für keine Dogmen der Vernunft erklärten.

Wenn aber einzelne Individuen die moderne Philosophie nicht verdauen und an philosophischer Indigestion sterben, so beweist das nicht mehr gegen die Philosophie, als es gegen die Mechanik beweist, wenn hie und da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprengt.

Die Frage, ob philosophische und religiöse Anliegenheiten in den Zeitungen zu besprechen, löst sich in ihre eigene Ideenlosigkeit auf.

Wenn solche Fragen schon als *Zeitungsfragen* das Publikum interessieren, sind sie *Fragen der Zeit* geworden, dann fragt es sich nicht, ob sie besprochen, dann fragt es sich, wo und wie sie besprochen werden sollen, ob im Innern der Familien und der Hotels, der Schulen und der Kirche, aber nicht von der Presse, von den Gegnern der Philosophie, aber nicht von den Philosophen, ob in der trüben Sprache der Privatmeinung, aber nicht in der läuternden Sprache des öffentlichen Verstandes, dann fragt es sich, ob in das Bereich der Presse gehört, was in der Wirklichkeit lebt, dann handelt es sich nicht mehr von einem besondern Inhalt der Presse, dann handelt es sich um die allgemeine Frage, ob die Presse wirkliche Presse, d. h. freie Presse sein soll?

Die zweite Frage scheiden wir gänzlich von der ersten: „Ist die Politik philosophisch von den Zeitungen zu behandeln in einem sogenannten christlichen Staat?"

Wenn die Religion zu einer politischen Qualität wird, zu einem Gegenstand der Politik, so scheint fast keiner Erwähnung zu bedürfen, daß die Zeitungen politische Gegenstände nicht nur besprechen dürfen, sondern auch müssen. Es scheint von vornherein die Weisheit der Welt, die Philosophie, mehr Recht zu haben, sich um das Reich dieser Welt, um den Staat zu bekümmern, als die Weisheit jener Welt, die Religion. Es fragt sich hier nicht, ob über den Staat philosophiert, es fragt sich, ob gut oder schlecht, philosophisch oder unphilosophisch, ob mit Vorurteilen oder ohne Vorurteile, ob mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, ob mit Konsequenz oder ohne Konsequenz, ob ganz rational oder halb rational über den Staat philosophiert

werden soll. Wenn ihr die Religion zur Theorie des Staatsrechts macht, so macht ihr die Religion selbst zu einer Art Philosophie.

Hat nicht vor allem das Christentum Staat und Kirche gesondert?

Leset den heiligen Augustinus „De civitate Dei", studiert die Kirchenväter und den Geist des Christentums, und dann kommt wieder und sagt uns, ob der Staat oder die Kirche der „christliche Staat" ist! Oder straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theorie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervorteilt werdet? Aber der Apostel schreibt, daß es Unrecht sei.[72] Haltet ihr euren rechten Backen dar, wenn man euch auf den linken schlägt[73], oder macht ihr nicht einen Prozeß wegen Realinjurien anhängig? Aber das Evangelium verbietet es. Verlangt ihr vernünftiges Recht auf dieser Welt, murrt ihr nicht über die kleinste Erhöhung einer Abgabe, geratet ihr nicht außer euch über die geringste Verletzung der persönlichen Freiheit? Aber es ist euch gesagt, daß dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht wert sei, daß die Passivität des Ertragens und die Seligkeit in der Hoffnung die Kardinaltugenden sind.

Handelt der größte Teil euerer Prozesse und der größte Teil der Zivilgesetze nicht vom Besitz? Aber es ist euch gesagt, daß eure Schätze nicht von dieser Welt sind.[74] Oder beruft ihr euch darauf, das dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes, so haltet nicht nur den goldenen Mammon, sondern wenigstens ebensosehr die freie Vernunft für den Kaiser dieser Welt, und die „Aktion der freien Vernunft" nennen wir Philosophieren.

Als in der Heiligen Allianz zuerst ein quasi religiöser Staatenbund geknüpft und die Religion europäisches Staatenwappen werden sollte, da weigerte sich mit tiefem Sinn und richtigster Konsequenz der *Papst*, diesem Heiligenbunde beizutreten, denn das allgemeine christliche Band der Völker sei die Kirche und nicht die Diplomatie, nicht der weltliche Staatenbund.[75]

Der wahrhaft religiöse Staat ist der theokratische Staat; der Fürst solcher Staaten muß entweder, wie im jüdischen der Gott der Religion, der Jehova selbst sein oder, wie in Tibet der Stellvertreter des Gottes, der Dalai Lama oder endlich, wie Görres in seiner letzten Schrift richtig von den christlichen Staaten verlangt, sie müssen sich sämtlich einer Kirche unterwerfen, die eine „unfehlbare Kirche" ist, denn wenn wie im Protestantismus kein oberstes Haupt der Kirche existiert, so ist die Herrschaft der Religion nichts anderes als die Religion der Herrschaft, der Kultus des Regierungswillens.

Sobald ein Staat mehrere gleichberechtigte Konfessionen einschließt, kann er nicht mehr religiöser Staat sein, ohne eine Verletzung der besondern Religionskonfessionen zu sein, eine Kirche, die jeden Anhänger einer andern Konfession als Ketzer verdammt, die jedes Stück Brot von dem Glauben

abhängig, die das Dogma zum Band zwischen den einzelnen Individuen und der staatsbürgerlichen Existenz macht. Fragt die katholischen Bewohner des „armen, grünen Erin“[76], fragt die Hugenotten vor der Französischen Revolution, nicht an die Religion haben sie appelliert, denn ihre Religion war nicht die Staatsreligion, an die „Rechte der Menschheit“ haben sie appelliert, und die Philosophie interpretiert die Rechte der Menschheit, sie verlangt, daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei.

Aber, sagt der halbe, der bornierte, der ebenso ungläubige als theologische Rationalismus, der allgemeine christliche Geist, abgesehen von dem Unterschiede der Konfessionen, soll Staatsgeist sein! Es ist die größte Irreligiosität, es ist der Übermut des weltlichen Verstandes, den allgemeinen Geist der Religion von der positiven Religion zu trennen; diese Trennung der Religion von ihren Dogmen und Institutionen ist dasselbe, als behauptete man, der allgemeine Geist des Rechts solle im Staat herrschen, abgesehen von den bestimmten Gesetzen und von den positiven Institutionen des Rechts.

Wenn ihr euch überhebt, so hoch über der Religion zu stehn, daß ihr berechtigt seid, den allgemeinen Geist derselben von ihren positiven Bestimmungen zu scheiden, was habt ihr den Philosophen vorzuwerfen, wenn sie diese Scheidung ganz und nicht halb vollziehen, wenn sie den allgemeinen Geist der Religion nicht christlichen, sondern menschlichen Geist nennen?

Die Christen wohnen in Staaten von verschiedenen Verfassungen, die einen in einer Republik, die andern in einer absoluten, die dritten in einer konstitutionellen Monarchie. Das Christentum entscheidet nicht über die *Güte* der Verfassungen, denn es kennt keinen Unterschied der Verfassungen, es lehrt, wie die Religion lehren muß: Seid untertan der Obrigkeit, denn *jede Obrigkeit* ist von Gott.[77] Also nicht aus dem Christentum, aus der eigenen Natur, aus dem eigenen Wesen des Staates müßt ihr das Recht der Staatsverfassungen entscheiden, nicht aus der Natur der christlichen, sondern aus der Natur der menschlichen Gesellschaft.

Der byzantinische Staat war der eigentliche religiöse Staat, denn die Dogmen waren hier Staatsfragen, aber der byzantinische Staat war der schlechteste Staat. Die Staaten des ancien régime waren die allerchristlichsten Staaten, aber nichtsdestoweniger waren sie Staaten des „Hofwillens“.

Es gibt ein Dilemma, dem der „gesunde“ Menschenverstand nicht widerstehen kann.

Entweder entspricht der christliche Staat dem Begriff des Staates, eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein, und dann ist nichts erforderlich, als ein vernünftiger Staat zu sein, um ein christlicher Staat zu sein, dann genügt es, den Staat aus der Vernunft der menschlichen Verhält-

nisse zu entwickeln, ein Werk, was die Philosophie vollbringt. Oder der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln, dann werdet ihr selbst gestehen, daß diese Entwicklung nicht in der Tendenz des Christentums liegt, da es keinen schlechten Staat wolle, und ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein schlechter Staat.

Ihr mögt das Dilemma beantworten, wie ihr wollt, und werdet gestehen müssen, daß der Staat nicht aus der Religion, sondern aus der Vernunft der Freiheit zu konstruieren ist. Nur die krasseste Ignoranz kann die Behauptung stellen, diese Theorie, die Verselbständigung des Staatsbegriffs, sei ein Tageseinfall der neuesten Philosophen.

Die Philosophie hat nichts in der Politik getan, was nicht die Physik, die Mathematik, die Medizin, jede Wissenschaft innerhalb ihrer Sphäre getan hat. Baco von Verulam erklärte die theologische Physik für eine gottgeweihte Jungfrau, die unfruchtbar sei, er emanzipierte die Physik von der Theologie und – sie wurde fruchtbar. So wenig ihr den Arzt fragt, ob er gläubig sei, so wenig habt ihr den Politiker zu fragen. Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Kopernikus vom wahren Sonnensystem wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst, und wie die verschiedenen europäischen Regierungen dieses Resultat mit der ersten Oberflächlichkeit der Praxis in dem System des Staatengleichgewichts anzuwenden suchten, so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie, so wenig als Kopernikus sich daran stieß, daß Josua der Sonne zu Gibeon und dem Mond im Tale Ajalon stillezustehen geheißen.[78] Die neueste Philosophie hat nur eine Arbeit weitergeführt, die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben. Ihr polemisiert also nicht gegen die Vernunft der neuesten Philosophie, ihr polemisiert gegen die stets neue Philosophie der Vernunft. Allerdings, die Unwissenheit, die vielleicht gestern oder vorgestern in der „Rheinischen" oder „Königsberger Zeitung" zum erstenmal die uralten Staatsideen auffand, diese Unwissenheit hält die Ideen der Geschichte für übernächtige Einfälle einzelner Individuen, weil sie ihr neu und über Nacht gekommen sind; sie vergißt, daß sie selbst die alte Rolle des Doktors der Sorbonne übernimmt, der den Montesquieu öffentlich anzuklagen für seine Pflicht hielt, weil Montesquieu so frivol war, die politische statt der Tugend der Kirche für die höchste Staatsqualität zu erklären; sie vergißt, daß sie die Rolle des Joachim Lange übernimmt, der den Wolff denunzierte[79],

weil seine Lehre von der Prädestination die Desertion der Soldaten und damit die Lockerung der militärischen Disziplin und endlich die Auflösung des Staats herbeiführen werde; sie vergißt endlich, daß das preußische Landrecht aus der Philosophenschule eben „dieses Wolfes" und der französische Code Napoléon nicht aus dem Alten Testament, sondern aus der Ideenschule der Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu und aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist. Die Unwissenheit ist ein Dämon, wir fürchten, sie wird noch manche Trauerspiele aufführen; mit Recht haben die größten griechischen Dichter sie in den furchtbaren Dramen der Königshäuser von Mykene und Theben als das tragische Geschick dargestellt.

Wenn aber die früheren philosophischen Staatsrechtslehrer aus den Trieben, sei es des Ehrgeizes, sei es der Geselligkeit, oder zwar aus der Vernunft, aber nicht aus der Vernunft der Gesellschaft, sondern aus der Vernunft des Individuums den Staat konstruierten: so die ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie aus der Idee des Ganzen. Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. Sapienti sat.[1]

Zum Schlusse wenden wir uns noch einmal mit einem philosophischen Abschiedsworte an die „Kölnische Zeitung". Es war vernünftig von ihr, einen Liberalen „von ehedem" sich anzueignen. Man kann auf die bequemste Art liberal und reaktionär zugleich sein, wenn man nur stets so geschickt ist, sich an die Liberalen der jüngsten Vergangenheit zu adressieren, die kein anderes Dilemma kennen als das des Vidocq „Gefangener oder Gefangenwärter". Es war noch vernünftiger, daß der Liberale der jüngsten Vergangenheit die Liberalen der Gegenwart bekämpfte. Ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt. Wir hoffen, daß mit dem leitenden Artikel in Nr. 179 für die „Kölnische Zeitung" eine neue Ära begonnen hat, die Ära des Charakters.

Geschrieben zwischen dem
28. Juni und 3. Juli 1842.

[1] Dem Eingeweihten genügt das.

Karl Marx

Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung"[80]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 289 vom 16. Oktober 1842]

*** *Köln*, 15. Oktober. Die Nr. 284 der *Augsburger Zeitung* ist so ungeschickt, in der *„Rheinischen Zeitung"* eine preußische *Kommunistin* zu entdecken, zwar keine wirkliche Kommunistin, aber doch immer eine Person, die mit dem Kommunismus phantastisch kokettiert und platonisch liebäugelt.

Ob diese unartige Phantasterei der Augsburgerin uneigennützig, ob diese müßige Gaukelei ihrer aufgeregten Einbildungskraft mit Spekulationen und diplomatischen Geschäften zusammenhängt, mag der Leser entscheiden – nachdem wir das angebliche corpus delicti vorgeführt haben.

Die „Rheinische Zeitung", erzählt man, habe einen kommunistischen Aufsatz über die Berliner Familienhäuser[81] in ihr Feuilleton aufgenommen und mit folgender Bemerkung begleitet: Diese Mitteilungen *„dürften für die Geschichte dieser wichtigen Zeitfrage nicht ohne Interesse sein"*; folgt daher nach der Augsburger Logik, daß die „Rheinische Zeitung" *„dergleichen ungewaschenes Zeug empfehlend aufgetischt"*. Also wenn ich z. B. sage: „folgende Mitteilungen des ‚Mefistofeles'[82] über den innern Haushalt der Augsburger Zeitung dürften *nicht ohne Interesse* für die Geschichte dieser wichtigtuenden Dame sein", so empfehle ich die *schmutzigen „Zeuge"*, aus denen die Augsburgerin ihre bunte Garderobe zusammenschneidet? Oder sollten wir den Kommunismus schon deshalb für keine wichtige Zeitfrage halten, weil er keine courfähige Zeitfrage ist, weil er schmutzige Wäsche trägt und nicht nach Rosenwasser duftet?

Allein mit Recht grollt die Augsburgerin unserm Mißverstand. Die Wichtigkeit des Kommunismus besteht nicht darin, daß er eine Zeitfrage von höchstem Ernst für Frankreich und England bildet. Der Kommunismus besitzt die *europäische Wichtigkeit*, von der Augsburger Zeitung zu einer Phrase benutzt worden zu sein. Einer ihrer Pariser Korrespondenten, ein Konvertit, der die Geschichte behandelt wie ein Konditor die Botanik, hat jüngst einmal

den Einfall gehabt: die Monarchie müsse die sozialistisch-kommunistischen Ideen in ihrer Weise sich anzueignen suchen. Versteht ihr nun den Unmut der Augsburgerin, die uns nie verzeihen wird, daß wir den Kommunismus in seiner *ungewaschenen* Nacktheit dem Publikum bloßgestellt; versteht ihr die verbissene *Ironie*, die uns zuruft: so *empfehlt* ihr den Kommunismus, der schon einmal die glückliche Eleganz besaß, eine Phrase der Augsburger Zeitung zu bilden!

Der zweite Vorwurf, der die „Rheinische Zeitung" trifft, ist der Schluß eines Referats aus Straßburg über die bei dem dortigen Kongreß gehaltenen kommunistischen Reden, denn die beiden Stiefschwestern hatten sich in die Beute so geteilt, daß der *Rheinländerin* die *Verhandlungen* und der *Bayerin* die *Mahlzeiten* der Straßburger Gelehrten zufielen. Die inkriminierte Stelle lautet wörtlich also:

„Es ist heute mit dem Mittelstande so wie mit dem Adel im Jahre 1789; damals nahm der Mittelstand die Privilegien des Adels in Anspruch und erhielt sie, *heute verlangt der Stand, der nichts besitzt, teilzunehmen am Reichtume der Mittelklassen, die jetzt am Ruder sind.* Der Mittelstand hat sich nun heute gegen eine Überrumpelung besser vorgesehen als der Adel im Jahre 89, und es steht zu erwarten, daß das Problem auf friedlichem Wege wird gelöst werden."[83]

Daß Sieyès' Prophezeiung eingetroffen und daß der tiers état[1] alles geworden ist und alles sein will; Bülow-Cummerow, das ehemalige „Berliner politische Wochenblatt", Dr. Kosegarten, sämtliche feudalistische Schriftsteller bekennen es mit wehmütigster Entrüstung. Daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen *verlangt*, das ist ein Faktum, welches ohne das Straßburger Reden und trotz dem Augsburger Schweigen in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft. Glaubt etwa die Augsburgerin, ihr Unwillen und ihr Schweigen widerlegten die Tatsachen der Zeit? Die Augsburgerin ist *impertinent im Fliehen.* Sie reißt aus vor verfänglichen Zeiterscheinungen und glaubt, der Staub, den sie beim Ausreißen hinter sich aufwirbelt, sowie die ängstlichen Schmähworte, welche sie auf der Flucht zwischen den Zähnen hinmurmelt, blendeten und verwirrten die unbequeme Zeiterscheinung wie den bequemen Leser.

Oder grollt die Augsburgerin der Erwartung unseres Korrespondenten, die unleugbare Kollision werde sich „auf *friedlichem* Wege" lösen? Oder wirft sie uns vor, daß wir nicht sofort ein probates Rezept verschrieben und einen sonnenklaren Bericht über die unmaßgebliche Lösung des Problems dem überraschten Leser in die Tasche spielten? Wir besitzen nicht die Kunst,

[1] dritte Stand

Rheinische Zeitung

für

Politik, Handel und Gewerbe.

Erste Seite der „Rheinischen Zeitung" Nr. 289 vom 16. Oktober 1842 mit dem Beginn des Artikels „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'"
von Karl Marx

mit *einer* Phrase Probleme zu bändigen, an deren Bezwingung *zwei* Völker arbeiten.

Aber liebste, beste Augsburgerin, Sie geben uns bei Gelegenheit des Kommunismus zu verstehen, daß Deutschland jetzt arm ist an unabhängigen Existenzen, daß neun Zehntel der gebildeteren Jugend den Staat anbetteln um Brot für ihre Zukunft, daß unsere Ströme vernachlässigt, daß die Schiffahrt darniederliegt, daß unsern ehemals blühenden Handelsstädten der alte Flor fehlt, daß die freien Institutionen erst auf langsamem Wege in Preußen erstrebt werden, daß der Überfluß unserer Bevölkerung hülflos umherirrt, um in fremden Nationalitäten als Deutsche unterzugehen, und für alle diese Probleme kein einziges Rezept, kein Versuch, „*klarer über die Mittel zur Ausführung*" der großen Tat zu werden, die uns von all diesen Sünden erlösen soll! Oder erwarten Sie keine friedliche Lösung? Fast scheint ein anderer Artikel derselben Nummer, von Karlsruhe datiert, dahin zu deuten, wo selbst in bezug auf den Zollverein die verfängliche Frage an Preußen gerichtet wird: „*Glaubt man, eine solche Krisis würde vorübergehen wie eine Rauferei um das Tabakrauchen im Tiergarten?*" Der Grund, den Sie für Ihren Unglauben debütieren, ist ein *kommunistischer*. „*Nun lasse man eine Krisis über die Industrie* losbrechen, *lasse Millionen an Kapital verlorengehen, Tausende von Arbeitern brotlos werden.*"[84] Wie ungelegen kam unsere „*friedliche Erwartung*", da Sie einmal beschlossen hatten, eine blutige Krisis *losbrechen zu lassen*, weshalb wohl in Ihrem Artikel Großbritannien auf den demagogischen Arzt Dr. M'Douall, der nach Amerika ausgewandert, weil „*mit diesem königschen Geschlecht doch nichts anzufangen sei*"[85], nach Ihrer eigenen Logik *empfehlend* nachgewiesen wird.

Eh' wir uns von Ihnen trennen, möchten wir Sie noch vorübergehend auf Ihre eigene Weisheit aufmerksam machen, da es bei Ihrer Methode der Phrasen nicht wohl zu umgehen ist, harmloserweise hie und da einen Gedanken zwar nicht zu *haben*, aber ebendeshalb *auszusprechen*. Sie finden, daß die Polemik des Herrn Hennequin aus Paris gegen die Parzellierung des Grundbesitzes denselben mit den Autonomen[86] in eine überraschende Harmonie bringt! Die Überraschung, sagt Aristoteles, ist der Anfang des Philosophierens.[87] Sie haben beim Anfang geendet. Würde Ihnen sonst die überraschende Tatsache entgangen sein, daß kommunistische Grundsätze in Deutschland nicht von den Liberalen, sondern von Ihren *reaktionären* Freunden verbreitet werden?

Wer spricht von *Handwerkerkorporationen*? Die Reaktionäre. Der Handwerkerstand soll einen Staat im Staat bilden. Finden Sie es auffallend, daß solche Gedanken, modern ausgedrückt, also lauten: „Der Staat soll sich in

den Handwerkerstand verwandeln"? Wenn dem Handwerker sein Stand der Staat sein soll, wenn aber der moderne Handwerker, wie jeder moderne Mensch, den Staat nur als die all seinen Mitbürgern gemeinsame Sphäre versteht und verstehen kann, wie wollen Sie anders beide Gedanken synthesieren als in einen *Handwerkerstaat*?

Wer polemisiert gegen die *Parzellierung des Grundbesitzes*? Die Reaktionäre. Man ist in einer ganz kurz erschienenen feudalistischen Schrift (Kosegarten über Parzellierung) so weit gegangen, das *Privateigentum* ein *Vorrecht* zu nennen.[88] Das ist *Fouriers* Grundsatz. Sobald man über die Grundsätze einig ist, läßt sich nicht über die Konsequenzen und die Anwendung streiten?

Die „Rheinische Zeitung", die den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal *theoretische Wirklichkeit* zugestehen, also noch weniger ihre *praktische Verwirklichung* wünschen oder auch nur für möglich halten kann, wird diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen. Daß aber Schriften, wie die von Leroux, Considérant und vor allen das scharfsinnige Werk Proudhons[89], nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien kritisiert werden können, würde die Augsburgerin einsehen, wenn sie mehr verlangte und mehr vermöchte als Glacéphrasen. Um so ernster haben wir solche *theoretischen* Arbeiten zu nehmen, als wir nicht mit der Augsburger übereinstimmen, welche die „*Wirklichkeit*" der kommunistischen *Gedanken* nicht bei *Plato*, sondern bei ihrem *obskuren Bekannten*[90] findet, der nicht ohne Verdienst in einigen Richtungen wissenschaftlicher Forschung sein ganzes ihm damals zur Verfügung stehendes Vermögen hingab und seinen Verbündeten Teller und Stiefel nach dem Willen des Vaters Enfantin putzte. Wir haben die feste Überzeugung, daß nicht der *praktische Versuch*, sondern die *theoretische Ausführung* der kommunistischen Ideen die eigentliche *Gefahr* bildet, denn auf praktische Versuche, und seien es *Versuche in Masse*, kann man durch *Kanonen* antworten, sobald sie gefährlich werden, aber *Ideen*, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft. Doch die Augsburger Zeitung hat die *Gewissensangst*, welche eine Rebellion der subjektiven Wünsche des Menschen gegen die objektiven Einsichten seines eigenen Verstandes hervorruft, wohl nie kennengelernt, *da sie weder eigenen Verstand noch eigene Einsichten noch auch ein eigenes Gewissen besitzt.*

Karl Marx

Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags

Von einem Rheinländer

*Dritter Artikel**

Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz[91]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 298 vom 25. Oktober 1842]

⁂ Wir haben bisher zwei große Haupt- und Staatsaktionen des Landtags geschildert, seine Wirren in bezug auf die Preßfreiheit[1] und seine Unfreiheit in bezug auf die Wirren[92]. Wir spielen jetzt auf ebener Erde. Bevor wir zu der eigentlich irdischen Frage in ihrer Lebensgröße, zu der Frage über Parzellierung des Grundbesitzes übergehen, geben wir unserm Leser einige Genrebilder, in denen der Geist und, wir möchten mehr noch sagen, das physische Naturell des Landtages sich mannigfach abspiegeln wird.

Zwar verdiente das Holzdiebstahlsgesetz wie das Gesetz über Jagd-, Forst- und Feldfrevel nicht nur in bezug auf den Landtag, sondern ebensosehr in bezug auf sich selbst besprochen zu werden. Allein der Gesetzentwurf liegt uns nicht vor. Unser Material[23] beschränkt sich auf einige halb angedeutete Zusätze des Landtags und seines Ausschusses zu Gesetzen, die nur als Paragraphennummern figurieren. Die landständischen Verhandlungen selbst sind so durchaus kümmerlich, so zusammenhanglos und apokryphisch mitgeteilt, daß die Mitteilung einer Mystifikation ähnlich sieht. Dürfen wir aus dem vorhandenen Torso urteilen, so hat der Landtag mit dieser passiven Stille unserer Provinz einen ehrerbietigen Akt zustellen wollen.

Eine für die vorliegenden Debatten charakteristische Tatsache springt sofort in die Augen. Der Landtag tritt als *ergänzender Gesetzgeber* an die Seite des Staatsgesetzgebers. Es wird vom höchsten Interesse sein, an einem Beispiele die legislativen Qualitäten des Landtags zu entwickeln. Der Leser wird

* Wir bedauern, daß wir unsern Lesern den *zweiten* Artikel nicht haben mitteilen können. Die Red. der „Rh. Ztg."

[1] Siehe vorl. Band, S. 28–77

von diesem Gesichtspunkte aus verzeihen, wenn wir Geduld und Ausdauer in Anspruch nehmen, zwei Tugenden, die bei Bearbeitung unseres sterilen Gegenstandes unausgesetzt zu üben waren. Wir stellen in den Debatten des Landtags über das Diebstahlsgesetz unmittelbar die *Debatten des Landtags über seinen Beruf zur Gesetzgebung dar.*

Gleich im Beginn der Debatte opponiert ein Stadtdeputierter[1] gegen die *Überschrift* des Gesetzes, wodurch die Kategorie „*Diebstahl*" auf einfache Holzfrevel ausgedehnt wird.

Ein Deputierter der Ritterschaft[2] erwidert:

„daß eben, weil man es nicht für einen Diebstahl halte, Holz zu entwenden, dies so häufig geschehe".

Nach dieser Analogie müßte derselbe Gesetzgeber schließen: weil man eine Ohrfeige für keinen Totschlag hält, darum sind die Ohrfeigen so häufig. Man dekretiere also, daß eine Ohrfeige ein Totschlag ist.

Ein anderer Deputierter der Ritterschaft[3] findet es

„noch bedenklicher, das Wort ‚Diebstahl' nicht auszusprechen, weil die Leute, denen die Diskussion über dieses Wort bekannt würde, leicht zu dem Glauben veranlaßt werden könnten, als werde die Entwendung von Holz auch von dem Landtage nicht dafür gehalten".

Der Landtag soll entscheiden, ob er einen Holzfrevel für einen Diebstahl hält; aber wenn der Landtag einen Holzfrevel nicht für einen Diebstahl erklärte, könnten die Leute glauben, der Landtag hielte wirklich einen Holzfrevel nicht für einen Diebstahl. Es ist also am besten, diese verfängliche Kontroversfrage auf sich beruhen zu lassen. Es handelt sich von einem Euphemismus, und man muß Euphemismen vermeiden. Der Waldeigentümer läßt den Gesetzgeber nicht zu Wort kommen, denn die Wände haben Ohren.

Derselbe Deputierte geht noch weiter. Er betrachtet diese ganze Untersuchung über den Ausdruck „Diebstahl" als „eine bedenkliche Beschäftigung der Plenarversammlung mit *Redaktionsverbesserungen*".

Nach diesen einleuchtenden Demonstrationen votierte der Landtag die Überschrift.

Von dem eben empfohlenen Standpunkte aus, der die Verwandlung eines Staatsbürgers in einen Dieb für pure Redaktionsnachlässigkeit versieht und alle Opposition dagegen als grammatischen Purismus zurückweist, versteht es sich von selbst, daß auch das *Entwenden von Raffholz* oder Auflesen von trocknem Holz unter die Rubrik Diebstahl subsumiert und ebenso bestraft wird wie die Entwendung von stehendem grünen Holz.

[1] Joseph Friedrich Brust – [2] Eduard Bergh von Trips – [3] Maximilian von Loe

Der obenerwähnte Deputierte der Städte bemerkt zwar:

„Da sich die Strafe bis zu langem Gefängnis steigern könne, so führe eine solche Strenge Leute, die sonst noch auf gutem Wege wären, gerade auf den Weg des Verbrechens. Das geschehe auch dadurch, daß sie im Gefängnis mit Gewohnheitsdieben zusammenkämen; er halte daher dafür, daß man das Sammeln oder Entwenden von trockenem Raffholz bloß mit einer einfachen Polizeistrafe belegen solle."

Aber ein anderer Stadtdeputierter[1] widerlegt ihn durch die tiefsinnige Anführung,

„daß in den Waldungen seiner Gegend häufig junge Bäume zuerst bloß angehauen und, wenn sie dadurch verdorben, später als Raffholz behandelt würden".

Man kann unmöglich auf elegantere und zugleich einfachere Weise das Recht der Menschen vor dem Recht der jungen Bäume niederfallen lassen. Auf der einen Seite nach Annahme des Paragraphen steht die Notwendigkeit, daß eine Masse Menschen ohne verbrecherische Gesinnung von dem grünen Baum der Sittlichkeit abgehauen und als Raffholz der Hölle des Verbrechens, der Infamie und des Elendes zugeschleudert werden. Auf der andern Seite nach Verwerfung des Paragraphen steht die Möglichkeit der Mißhandlung einiger jungen Bäume, und es bedarf kaum der Anführung! die hölzernen Götzen siegen, und die Menschenopfer fallen!

Die hochnotpeinliche Halsgerichtsordnung[93] subsumiert unter dem Holzdiebstahl nur das Entwenden gehauenen Holzes und das diebische Holzhauen. Ja, unser Landtag wird es nicht glauben:

„Wo aber jemandt bei Tag essendt Früchte nem, und damit durch wegtragen derselben nit großen geuerlichen schaden thett, der ist nach gelegenhayt der personen und der sach burgerlich" (also nicht kriminell) „zu straffen."

Die hochnotpeinliche Halsgerichtsordnung des 16. Jahrhunderts fordert uns auf, sie vor dem Tadel übertriebener Humanität gegen einen rheinischen Landtag des 19. Jahrhunderts in Schutz zu nehmen, und wir folgen dieser Aufforderung.

Sammeln von Raffholz und der kombinierteste Holzdiebstahl! Eine Bestimmung ist beiden gemein. Das Aneignen fremden Holzes. Also ist beides Diebstahl. Darauf resumiert sich die übersichtige Logik, die soeben Gesetze gab.

Wir machen daher zunächst auf den *Unterschied* aufmerksam, und wenn man zugeben muß, daß der Tatbestand dem Wesen nach verschieden, so wird man kaum behaupten dürfen, daß er dem Gesetz nach derselbe sei.

Um grünes Holz sich anzueignen, muß man es gewaltsam von seinem organischen Zusammenhang trennen. Wie dies ein offenes Attentat auf den

[1] Nikolaus Cetto

Baum, so ist es durch denselben ein offenes Attentat auf den Eigentümer des Baumes.

Wird ferner gefälltes Holz einem Dritten entwendet, so ist das gefällte Holz ein Produkt des Eigentümers. Gefälltes Holz ist schon formiertes Holz. An die Stelle des natürlichen Zusammenhanges mit dem Eigentum ist der künstliche Zusammenhang getreten. Wer also gefälltes Holz entwendet, entwendet Eigentum.

Beim Raffholz dagegen wird nichts vom Eigentum getrennt. Das vom Eigentum getrennte wird vom Eigentum getrennt. Der Holzdieb erläßt ein eigenmächtiges Urteil gegen das Eigentum. Der Raffholzsammler vollzieht nur ein Urteil, was die Natur des Eigentums selbst gefällt hat, denn ihr besitzt doch nur den Baum, aber der Baum besitzt jene Reiser nicht mehr.

Sammeln von Raffholz und Holzdiebstahl sind also wesentlich verschiedene Sachen. Der Gegenstand ist verschieden, die Handlung in bezug auf den Gegenstand ist nicht minder verschieden, die Gesinnung muß also auch verschieden sein, denn welches objektive Maß sollten wir an die Gesinnung legen, wenn nicht den Inhalt der Handlung und die Form der Handlung? Und diesem wesentlichen Unterschiede zum Trotz nennt ihr beides Diebstahl und bestraft beides als Diebstahl. Ja, ihr bestraft das Raffholzsammeln strenger als den Holzdiebstahl, denn ihr bestraft es schon, indem ihr es für einen Diebstahl erklärt, eine Strafe, die ihr offenbar über den Holzdiebstahl selbst nicht verhängt. Ihr hättet ihn denn Holzmord nennen und als Mord bestrafen müssen. Das Gesetz ist nicht von der allgemeinen Verpflichtung entbunden, die Wahrheit zu sagen. Es hat sie doppelt, denn es ist der allgemeine und authentische Sprecher über die rechtliche Natur der Dinge. Die rechtliche Natur der Dinge kann sich daher nicht nach dem Gesetz, sondern das Gesetz muß sich nach der rechtlichen Natur der Dinge richten. Wenn das Gesetz aber eine Handlung, die kaum ein Holzfrevel ist, einen Holzdiebstahl nennt, so *lügt* das Gesetz, und der Arme wird einer gesetzlichen Lüge geopfert.

„Il y a deux genres de corruption", sagt Montesquieu, „l'un lorsque le peuple n'observe point les loix; l'autre lorsqu'il est corrompu par les loix: mal incurable parce qu'il est dans le remède même."[1][94]

So wenig es euch gelingen wird, den Glauben zu erzwingen: hier ist ein Verbrechen, wo kein Verbrechen ist, so sehr wird es euch gelingen, das Verbrechen selbst in eine rechtliche Tat zu verwandeln. Ihr habt die Grenzen

[1] „Es gibt zwei Arten von Verderbtheit", sagt Montesquieu, „die eine, wenn das Volk die Gesetze nicht befolgt, die andere, wenn es durch die Gesetze verderbt ist; dieses Übel ist unheilbar, weil es im Heilmittel selbst steckt."

verwischt, aber ihr irrt, wenn ihr glaubt, sie seien nur in euerm Interesse verwischt. Das Volk sieht die Strafe, aber es sieht nicht das Verbrechen, und weil es die Strafe sieht, wo kein Verbrechen ist, wird es schon darum kein Verbrechen sehen, wo die Strafe ist. Indem ihr die Kategorie des Diebstahls da anwendet, wo sie nicht angewendet werden darf, habt ihr sie auch da beschönigt, wo sie angewendet werden muß.

Und hebt sich diese brutale Ansicht, die nur eine gemeinschaftliche Bestimmung in verschiedenen Handlungen festhält und von der Verschiedenheit abstrahiert, nicht selber auf? wenn jede Verletzung des Eigentums ohne Unterschied, ohne nähere Bestimmung Diebstahl ist, wäre nicht alles Privateigentum Diebstahl? schließe ich nicht durch mein Privateigentum jeden Dritten von diesem Eigentum aus? verletze ich also nicht sein Eigentumsrecht? wenn ihr den Unterschied wesentlich verschiedener Arten desselben Verbrechens verneint, so verneint ihr das Verbrechen als einen *Unterschied vom Recht*, so hebt ihr das Recht selbst auf, denn jedes Verbrechen hat eine Seite mit dem Recht selbst gemein. Es ist daher ein ebenso historisches als vernünftiges Faktum, daß die unterschiedslose Härte allen Erfolg der Strafe aufhebt, denn sie hat die Strafe als einen Erfolg des Rechts aufgehoben.

Doch worüber streiten wir? Der Landtag verwirft zwar den Unterschied zwischen Raffholzsammeln, Holzfrevel und Holzdiebstahl. Er verwirft den Unterschied der Handlung als bestimmend für die Handlung, sobald es sich um das *Interesse des Forstfrevlers*, aber er erkennt ihn an, sobald es sich um das *Interesse des Waldeigentümers* handelt.

So schlägt der Ausschuß *zusätzlich* vor,

„als erschwerende Umstände zu bezeichnen, wenn grünes Holz mittels Schneideinstrumenten abgehauen oder abgeschnitten und wenn statt der Axt die Säge gebraucht wird".

Der Landtag approbiert diese Unterscheidung. Derselbe Scharfsinn, der so gewissenhaft ist, in seinem Interesse eine Axt von einer Säge, ist so gewissenlos, Raffholz von grünem Holz nicht im fremden Interesse zu unterscheiden. Der Unterschied ist bedeutsam als erschwerender, aber er ist ohne alle Bedeutung als mildernder Umstand, obgleich ein erschwerender Umstand nicht möglich ist, sobald die mildernden Umstände unmöglich sind.

Dieselbe Logik wiederholt sich noch mehrmal im Verlauf der Debatte.

Bei § 65 wünscht ein Abgeordneter der Städte[1],

„daß auch der *Wert* des entwendeten Holzes als Maßstab zur Bestimmung der Strafe angewandt werden möge", „was vom Referenten als *unpraktisch* bestritten wird".

[1] Johann Heinrich vom Baur

Derselbe Deputierte der Städte bemerkt zu § 66:

„überhaupt werde im ganzen Gesetz eine Wertangabe, wodurch die Strafe erhöht oder ermäßigt werde, vermißt“.

Die Wichtigkeit des Werts zur Bestimmung der Strafe bei Eigentumsverletzungen ergibt sich von selbst.

Wenn der Begriff des Verbrechens die Strafe, so verlangt die Wirklichkeit des Verbrechens ein Maß der Strafe. Das wirkliche Verbrechen ist begrenzt. Die Strafe wird schon begrenzt sein müssen, um wirklich, sie wird nach einem Rechtsprinzip begrenzt sein müssen, um gerecht zu sein. Die Aufgabe besteht darin, die Strafe zur wirklichen Konsequenz des Verbrechens zu machen. Sie muß dem Verbrecher als die notwendige Wirkung seiner eigenen Tat, daher als *seine eigene Tat* erscheinen. Die Grenze seiner Strafe muß also die Grenze seiner Tat sein. Der bestimmte *Inhalt*, der verletzt ist, ist die Grenze des bestimmten Verbrechens. Das *Maß* dieses Inhalts ist also das Maß des Verbrechens. Dieses Maß des Eigentums ist sein *Wert*. Wenn die Persönlichkeit in jeder Grenze immer ganz, so ist das Eigentum immer nur in einer Grenze vorhanden, die nicht nur bestimmbar, sondern bestimmt, nicht nur meßbar, sondern gemessen ist. Der Wert ist das bürgerliche Dasein des Eigentums, das logische Wort, in welchem es erst soziale Verständlichkeit und Mitteilbarkeit erreicht. Es versteht sich, daß diese objektive, durch die Natur des Gegenstandes selbst gegebene Bestimmung ebenso eine objektive und wesentliche Bestimmung der Strafe bilden muß. Kann die Gesetzgebung hier, wo es sich um Zahlen handelt, nur äußerlich verfahren, um sich nicht in eine Endlosigkeit des Bestimmens zu verlaufen, so muß sie wenigstens regulieren. Es kommt nicht darauf an, daß die Unterschiede erschöpft, aber es kommt darauf an, daß sie gemacht werden. Dem Landtag aber kam es überhaupt nicht darauf an, seine vornehme Aufmerksamkeit solchen Kleinigkeiten zu widmen.

Glaubt ihr nun aber etwa schließen zu dürfen, der Landtag habe den Wert bei Bestimmung der Strafe vollständig ausgeschlossen? Unbesonnener, unpraktischer Schluß! Der Waldeigentümer – wir werden dies später weitläufiger vornehmen – läßt sich nicht nur den einfachen allgemeinen Wert vom Dieb ersetzen; er stattet den Wert sogar mit individuellem Charakter aus und gründet auf diese poetische Individualität die Forderung besondern Schadenersatzes. Wir verstehen jetzt, was der Referent unter *praktisch* versteht. Der praktische Waldeigentümer räsoniert also: Diese Gesetzesbestimmung ist gut, soweit sie mir nützt, denn mein Nutzen ist das Gute. Diese Gesetzesbestimmung ist überflüssig, sie ist schädlich, sie ist unpraktisch, soweit sie aus purer theoretischer Rechtsgrille auch auf den Angeklagten angewandt werden

soll. Da der Angeklagte mir schädlich ist, so versteht es sich von selbst, daß mir alles schädlich ist, was ihn nicht zu größerm Schaden kommen läßt. Das ist praktische Weisheit.

Wir unpraktischen Menschen aber nehmen für die arme politisch und sozial besitzlose Menge in Anspruch, was das gelehrte und gelehrige BedIententum der sogenannten Historiker als den wahren Stein der Weisen erfunden hat, um jede unlautere Anmaßung in lauteres Rechtsgold zu verwandeln. Wir vindizieren der Armut das *Gewohnheitsrecht*, und zwar ein Gewohnheitsrecht, welches nicht lokal, ein Gewohnheitsrecht, welches das Gewohnheitsrecht der Armut in allen Ländern ist. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach *nur* das Recht dieser untersten besitzlosen und elementarischen Masse sein kann.

Unter den sogenannten Gewohnheiten der Privilegierten versteht man *Gewohnheiten wider das Recht*. Das Datum ihrer Geburt fällt in die Periode, worin die Geschichte der Menschheit einen Teil der *Naturgeschichte* bildet und, die ägyptische Sage bewahrheitend, sämtliche Götter sich in Tiergestalten verbergen. Die Menschheit erscheint in bestimmte Tierrassen zerfallen, deren Zusammenhang nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit ist, eine Ungleichheit, welche die Gesetze fixieren. Der Weltzustand der Unfreiheit verlangt Rechte der Unfreiheit, denn, während das menschliche Recht das Dasein der Freiheit, ist dies tierische Recht das Dasein der Unfreiheit. Der *Feudalismus* im weitesten Sinne ist das *geistige Tierreich*, die Welt der geschiedenen Menschheit im Gegensatz zur Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit. In den Ländern des naiven Feudalismus, in den Ländern des Kastenwesens, wo im wahren Sinne des Worts die Menschheit verschubkastet und die edlen, frei ineinander überfließenden Glieder des großen Heiligen, des heiligen Humanus zersägt, zerkeilt, gewaltsam auseinandergerissen sind, finden wir daher auch die *Anbetung des Tiers*, die Tierreligion in ursprünglicher Gestalt, denn dem Menschen gilt immer für sein höchstes Wesen, was sein wahres Wesen ist. Die einzige Gleichheit, die im wirklichen Leben der Tiere hervortritt, ist die Gleichheit eines Tieres mit den andern Tieren seiner bestimmten Art, die Gleichheit der bestimmten Art mit sich selbst, aber nicht die Gleichheit der Gattung. Die Tiergattung selbst erscheint nur in dem feindseligen Verhalten der verschiedenen Tierarten, die ihre besonderen *unterschiedenen* Eigenschaften gegeneinander geltend machen. Im *Magen des Raubtieres* hat die Natur die Wahlstätte der Einigung, die Feueresse der innigsten Verschmelzung, das Organ des Zusammenhangs der verschiedenen Tierarten bereitet. Ebenso zehrt im Feudalismus die eine Rasse

an der andern bis zu der Rasse herab, welche, ein Polyp, an die Erdscholle gewachsen, nur die vielen Arme besitzt, um den obern Rassen die Früchte der Erde zu pflücken, während sie selbst Staub zehrt, denn wenn im natürlichen Tierreich die Drohnen von den Arbeitsbienen, so werden im geistigen die Arbeitsbienen von den Drohnen getötet, und eben durch die Arbeit. Wenn die Privilegierten vom *gesetzlichen Recht* an ihre *Gewohnheitsrechte* appellieren, so verlangen sie statt des menschlichen Inhaltes die tierische Gestalt des Rechts, welche jetzt zur bloßen Tiermaske entwirklicht ist.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 300 vom 27. Oktober 1842]

*** Die vornehmen Gewohnheitsrechte sträuben sich durch ihren *Inhalt* wider die Form des allgemeinen Gesetzes. Sie können nicht in Gesetze geformt werden, weil sie Formationen der Gesetzlosigkeit sind. Indem diese Gewohnheitsrechte durch ihren Inhalt der Form des Gesetzes, der Allgemeinheit und Notwendigkeit widerstreben, beweisen sie eben dadurch, daß sie *Gewohnheitsunrechte* und nicht im Gegensatz gegen das Gesetz geltend zu machen, sondern als Gegensatz gegen dasselbe zu abrogieren und selbst nach Gelegenheit zu bestrafen sind, denn keiner hört auf, unrechtlich zu handeln, weil diese Handlungsweise seine Gewohnheit ist, wie man den räuberischen Sohn eines Räubers nicht mit seinen Familien-Idiosynkrasien entschuldigt. Handelt ein Mensch mit Absicht wider das Recht, so strafe man seine Absicht, wenn aus Gewohnheit, so strafe man seine Gewohnheit als eine schlechte Gewohnheit. Das vernünftige Gewohnheitsrecht ist in der Zeit allgemeiner Gesetze nichts anders als die *Gewohnheit des gesetzlichen Rechts*, denn das Recht hat nicht aufgehört, Gewohnheit zu sein, weil es sich als Gesetz konstituiert hat, aber es hat aufgehört, *nur* Gewohnheit zu sein. Dem Rechtlichen wird es zu seiner eigenen Gewohnheit, gegen den Unrechtlichen wird es durchgesetzt, obgleich es nicht seine Gewohnheit ist. Das Recht hängt nicht mehr von dem Zufall ab, ob die Gewohnheit vernünftig, sondern die Gewohnheit wird vernünftig, weil das Recht gesetzlich, weil die Gewohnheit zur Staatsgewohnheit geworden ist.

Das Gewohnheitsrecht als eine *aparte Domäne* neben dem gesetzlichen Recht ist daher nur da vernünftig, wo das Recht *neben* und *außer* dem *Gesetz* existiert, wo die Gewohnheit die *Antizipation* eines gesetzlichen Rechts ist. Von Gewohnheitsrechten der privilegierten Stände kann daher gar nicht gesprochen werden. Sie haben im Gesetz nicht nur die Anerkennung ihres vernünftigen Rechts, sondern oft sogar die Anerkennung ihrer unvernünftigen Anmaßungen gefunden. Sie haben kein Recht, gegen das Gesetz zu antizipieren, denn das Gesetz hat alle möglichen Konsequenzen ihres Rechts anti-

zipiert. Sie werden daher auch nur verlangt als Domänen für die menus plaisirs[1], damit derselbe Inhalt, der im Gesetz nach seinen vernünftigen Grenzen behandelt ist, in der Gewohnheit einen Spielraum für die Grillen und Anmaßungen wider seine vernünftigen Grenzen finde.

Wenn aber diese vornehmen Gewohnheitsrechte Gewohnheiten wider den Begriff des vernünftigen Rechts, so sind die Gewohnheitsrechte der Armut Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts. Ihr Inhalt sträubt sich nicht gegen die gesetzliche Form, er sträubt sich vielmehr gegen seine eigene Formlosigkeit. Die Form des Gesetzes steht ihm nicht gegenüber, sondern er hat sie noch nicht erreicht. Es bedarf nur weniger Reflexionen, um einzusehen, wie *einseitig* die aufgeklärten Gesetzgebungen die *Gewohnheitsrechte der Armut*, als deren ergiebigste Quelle man die verschiedenen *germanischen* Rechte[95] betrachten kann, behandelt haben und behandeln mußten.

Die liberalsten Gesetzgebungen haben sich in *privatrechtlicher* Hinsicht darauf beschränkt, die Rechte, welche sie vorfanden, zu formulieren und ins Allgemeine zu erheben. Wo sie keine Rechte vorfanden, gaben sie keine. Die partikularen Gewohnheiten schafften sie ab, aber sie vergaßen dabei, daß, wenn das Unrecht der Stände in der Form willkürlicher Anmaßung, das Recht der Standeslosen in der Form zufälliger Konzessionen erschien. Ihr Verfahren war richtig gegen die, welche Gewohnheiten außer dem Recht, aber es war unrichtig gegen die, welche Gewohnheiten ohne das Recht hatten. Wie sie die willkürlichen Anmaßungen, soweit ein vernünftiger Rechtsinhalt in ihnen zu finden, in gesetzliche Ansprüche, so hätten sie auch die zufälligen Konzessionen in notwendige verwandeln müssen. Wir können an einem Beispiel, an den Klöstern, dies klarmachen. Man hat die Klöster aufgehoben, man hat ihr Eigentum säkularisiert, und man hat recht daran getan. Man hat aber die zufällige Unterstützung, welche die Armen in den Klöstern fanden, keineswegs in eine andere positive Besitzquelle verwandelt. Indem man das Klostereigentum zum Privateigentum machte und etwa die Klöster entschädigte, hat man nicht die Armen entschädigt, die von den Klöstern lebten. Man hat ihnen vielmehr eine neue Grenze gezogen und sie von einem alten Recht abgeschnitten. Dies fand bei allen Verwandlungen der Vorrechte in Rechte statt. Eine positive Seite dieser Mißbräuche, welche insofern auch ein Mißbrauch war, als sie das Recht der einen Seite zu einem Zufall machte, hat man nicht so entfernt, daß man den Zufall in eine Notwendigkeit umschuf, sondern so, daß man von ihm abstrahierte.

Die Einseitigkeit dieser Gesetzgebungen war eine notwendige, denn alle

[1] kleinen Vergnügungen

Gewohnheitsrechte der Armen basierten darauf, daß gewisses Eigentum einen schwankenden Charakter trug, der es nicht entschieden zum Privateigentum, aber auch nicht entschieden zum Gemeineigentum stempelte, eine Mischung von Privatrecht und öffentlichem Recht, wie sie uns in allen Institutionen des Mittelalters begegnet. Das Organ, mit welchem die Gesetzgebungen solche zweideutigen Gestaltungen auffaßten, war der Verstand, und der Verstand ist nicht nur einseitig, sondern es ist sein wesentliches Geschäft, die Welt einseitig zu machen, eine große und bewunderungswürdige Arbeit, denn nur die Einseitigkeit formiert und reißt das Besondere aus dem unorganischen Schleim des Ganzen. Der Charakter der Dinge ist ein Produkt des Verstandes. Jedes Ding muß sich isolieren und isoliert werden, um etwas zu sein. Indem der Verstand jeden Inhalt der Welt in eine feste Bestimmtheit bannt und das flüssige Wesen gleichsam versteinert, bringt er die Mannigfaltigkeit der Welt hervor, denn die Welt wäre nicht vielseitig ohne die vielen Einseitigkeiten.

Der Verstand hob also die zwitterhaften, schwankenden Formationen des Eigentums auf, indem er die vorhandenen Kategorien des abstrakten Privatrechts, deren Schema sich im römischen Recht vorfand, anwandte. Um so mehr glaubte der gesetzgebende Verstand berechtigt zu sein, die Verpflichtungen dieses schwankenden Eigentums gegen die ärmere Klasse aufzuheben, als er auch seine staatlichen Privilegien aufhob; allein er vergaß, daß, selbst rein privatrechtlich betrachtet, hier ein doppeltes Privatrecht vorlag, ein Privatrecht des Besitzers und ein Privatrecht des Nichtbesitzers, abgesehen davon, daß keine Gesetzgebung die staatsrechtlichen Privilegien des Eigentums abgeschafft, sondern sie nur ihres abenteuerlichen Charakters entkleidet und ihnen einen bürgerlichen Charakter erteilt hat. Wenn aber jede mittelalterliche Gestalt des Rechts, also auch das Eigentum, von allen Seiten zwitterartigen, dualistischen, zwiespaltigen Wesens war und der Verstand seinen Grundsatz der Einheit gegen diesen Widerspruch der Bestimmung mit Recht geltend machte, so übersah er, daß es Gegenstände des Eigentums gibt, die ihrer Natur nach nie den Charakter des vorherbestimmten Privateigentums erlangen können, die durch ihr elementarisches Wesen und ihr zufälliges Dasein dem Okkupationsrecht anheimfallen, also dem Okkupationsrecht der Klasse anheimfallen, welche eben durch das Okkupationsrecht von allem andern Eigentum ausgeschlossen ist, welche in der bürgerlichen Gesellschaft dieselbe Stellung einnimmt wie jene Gegenstände in der Natur.

Man wird finden, daß die Gewohnheiten, welche Gewohnheiten der ganzen armen Klasse sind, mit sicherm Instinkt das Eigentum an seiner *unentschiedenen* Seite zu fassen wissen, man wird nicht nur finden, daß diese Klasse den Trieb fühlt, ein natürliches Bedürfnis, sondern ebensosehr, daß sie das

Bedürfnis fühlt, einen rechtlichen Trieb zu befriedigen. Das Raffholz dient uns als Beispiel. Es steht so wenig in einem organischen Zusammenhang mit dem lebendigen Baum, als die abgestreifte Haut mit der Schlange. Die Natur selbst stellt in den dürren, vom organischen Leben getrennten, geknickten Reisern und Zweigen im Gegensatz zu den festwurzelnden, vollsaftigen, organisch Luft, Licht, Wasser und Erde zu eigener Gestalt und individuellem Leben sich assimilierenden Bäumen und Stämmen gleichsam den Gegensatz der Armut und des Reichtums dar. Es ist eine physische Vorstellung von Armut und Reichtum. Die menschliche Armut fühlt diese Verwandtschaft und leitet aus diesem Verwandtschaftsgefühl ihr Eigentumsrecht ab, und wenn sie daher den physisch-organischen Reichtum dem prämeditierenden Eigentümer, so vindiziert sie die physische Armut dem Bedürfnis und seinem Zufall. Sie empfindet in diesem Treiben der elementarischen Mächte eine befreundete Macht, die humaner ist als die menschliche. An die Stelle der zufälligen Willkür der Privilegierten ist der Zufall der Elemente getreten, die von dem Privateigentum abreißen, was es nicht mehr von sich abläßt. So wenig den Reichen Almosen, die auf die Straße geworfen werden, gebühren, so wenig diese *Almosen der Natur*. Aber auch in ihrer *Tätigkeit* findet die Armut schon ihr Recht. Im *Sammeln* stellt sich die elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft ordnend den Produkten der elementarischen Naturmacht gegenüber. Ähnlich verhält es sich mit Produkten, die in wildem Wachstum ein ganz zufälliges Akzidens des Besitzes und schon wegen ihrer Unbedeutendheit keinen Gegenstand für die Tätigkeit des eigentlichen Eigentümers bilden; ähnlich verhält es sich mit dem Nachlesen, Nachernten und dergleichen Gewohnheitsrechten.

Es lebt also in diesen Gewohnheiten der armen Klasse ein instinktmäßiger Rechtssinn, ihre Wurzel ist positiv und legitim, und die Form des *Gewohnheitsrechts* ist hier um so naturgemäßer, als das *Dasein der armen Klasse selbst* bisher eine *bloße Gewohnheit* der bürgerlichen Gesellschaft ist, die in dem Kreis der bewußten Staatsgliederung noch keine angemessene Stelle gefunden hat.

Die vorliegende Debatte bietet sogleich ein Beispiel, wie man diese Gewohnheitsrechte behandelt, ein Beispiel, worin die Methode und der Geist des ganzen Verfahrens erschöpft ist.

Ein Deputierter der Städte[1] opponiert gegen die Bestimmung, wodurch auch das Sammeln von Waldbeeren und Preiselbeeren als Diebstahl behandelt wird. Er spricht vorzugsweise für die Kinder armer Leute, welche jene Früchte sammeln, um damit für ihre Eltern eine Kleinigkeit zu verdienen,

[1] Johann Heinrich vom Baur

welches seit *unvordenklichen Zeiten* von den Eigentümern gestattet und wodurch für die Kleinen ein *Gewohnheitsrecht* entstand. Dies Faktum wird widerlegt durch die Notiz eines andern Abgeordneten[1]: „in seiner Gegend seien diese Früchte schon Handelsartikel und würden faßweise nach Holland geschickt".

Man hat es wirklich schon an *einem Ort* so weit gebracht, aus einem Gewohnheitsrecht der Armen ein *Monopol* der Reichen zu machen. Der erschöpfende Beweis ist geliefert, daß man ein Gemeingut monopolisieren kann; es folgt daher von selbst, daß man es monopolisieren muß. Die Natur des Gegenstandes verlangt das Monopol, weil das Interesse des Privateigentums es erfunden hat. Der moderne Einfall einiger geldfuchsenden Handelskrämer wird unwiderleglich, sobald er Abfälle dem urteutonischen Interesse von Grund und Boden liefert.

Der weise Gesetzgeber wird das Verbrechen verhindern, um es nicht bestrafen zu müssen, aber er wird es nicht dadurch verhindern, daß er die Sphäre des Rechts verhindert, sondern dadurch, daß er jedem Rechtstrieb sein negatives Wesen raubt, indem er ihr eine positive Sphäre der Handlung einräumt. Er wird sich nicht darauf beschränken, den Teilnehmern einer Klasse die *Unmöglichkeit* wegzuräumen, einer höheren berechtigten Sphäre anzugehören, sondern er wird ihre eigene Klasse zu einer *realen Möglichkeit* von Rechten erheben, aber wenn der Staat hierzu nicht human, nicht reich und nicht großsinnig genug ist, so ist es wenigstens seine unbedingte Pflicht, nicht in ein *Verbrechen* zu verwandeln, was erst Umstände zu einem *Vergehen* machen. Er muß mit der höchsten Milde als eine soziale *Unordnung* korrigieren, was er nur mit dem höchsten Unrecht als ein antisoziales Verbrechen bestrafen darf. Er bekämpft sonst den sozialen Trieb, indem er die unsoziale Form desselben zu bekämpfen meint. Mit einem Worte, wenn man volkstümliche Gewohnheitsrechte unterdrückt, so kann deren Ausübung nur als einfache *Polizeikontravention* behandelt, aber nimmer als ein Verbrechen bestraft werden. Die Polizeistrafe ist der Ausweg gegen eine Tat, welche Umstände zu einer äußern Unordnung stempeln, ohne daß sie eine Verletzung der ewigen Rechtsordnung wäre. Die Strafe darf nicht mehr Abscheu einflößen als das Vergehen, die Schmach des Verbrechens darf sich nicht verwandeln in die Schmach des Gesetzes; der Boden des Staats ist unterminiert, wenn das Unglück zu einem Verbrechen oder das Verbrechen zu einem Unglück wird. Weit entfernt von diesem Gesichtspunkt, beobachtet der Landtag nicht einmal die ersten Regeln der Gesetzgebung.

Die kleine, hölzerne, geistlose und selbstsüchtige Seele des Interesses

[1] Johann van der Loe

sieht nur einen Punkt, den Punkt, wo sie verletzt wird, gleich dem rohen Menschen, der etwa einen Vorübergehenden für die infamste, verworfenste Kreatur unter der Sonne hält, weil diese Kreatur ihm auf seine Hühneraugen getreten hat. Er macht seine Hühneraugen zu den Augen, mit denen er sieht und urteilt; er macht den einen Punkt, in welchem ihn der Vorübergehende tangiert, zu dem einzigen Punkt, worin das Wesen dieses Menschen die Welt tangiert. Nun kann ein Mensch aber doch wohl mir auf die Hühneraugen treten, ohne deswegen aufzuhören, ein ehrlicher, ja ein ausgezeichneter Mensch zu sein. So wenig ihr nun die Menschen mit euern Hühneraugen, so wenig müßt ihr sie mit den Augen eures Privatinteresses beurteilen. Das Privatinteresse macht die eine Sphäre, worin ein Mensch feindlich mit ihm zuzusammentrifft, zur Lebenssphäre dieses Menschen. Es macht das Gesetz zum *Rattenfänger*, der das Ungeziefer vertilgen will, denn er ist kein Naturforscher und sieht deshalb in den Ratten nur Ungeziefer; aber der Staat muß in einem Holzfrevler mehr sehen als den Frevler am Holz, mehr als den *Holzfeind*. Hängt nicht jeder seiner Bürger durch tausend Lebensnerven mit ihm zusammen, und darf er alle diese Nerven zerschneiden, weil jener Bürger selbst *einen* Nerv eigenmächtig zerschnitten hat? Der Staat wird also auch in einem Holzfrevler einen Menschen sehen, ein lebendiges Glied, in dem sein Herzblut rollt, einen Soldaten, der das Vaterland verteidigen, einen Zeugen, dessen Stimme vor Gericht gelten, ein Gemeindemitglied, das öffentliche Funktionen bekleiden soll, einen Familienvater, dessen Dasein geheiligt, vor allem einen Staatsbürger, und der Staat wird nicht leichtsinnig eins seiner Glieder von all diesen Bestimmungen ausschließen, denn der Staat amputiert sich selbst, sooft er aus einem Bürger einen Verbrecher macht. Vor allem aber wird es der *sittliche* Gesetzgeber als die ernsteste, schmerzlichste und gefährlichste Arbeit betrachten, eine bisher unbescholtene Handlung unter die Sphäre der verbrecherischen Handlungen zu subsumieren.

Das Interesse aber ist praktisch, und nichts praktischer auf der Welt, als daß ich meinen Feind niederstoße! „Wer haßt ein Ding und brächt' es nicht gern um!" lehrt schon Shylock.[96] Der wahre Gesetzgeber darf nichts fürchten als das Unrecht, aber das gesetzgebende Interesse kennt nur die Furcht vor den Konsequenzen des Rechts, die Furcht vor den Bösewichten, gegen die es Gesetze gibt. Die Grausamkeit ist der Charakter der Gesetze, welche die Feigheit diktiert, denn die Feigheit vermag nur energisch zu sein, indem sie grausam ist. Das Privatinteresse ist aber immer feig, denn sein Herz, seine Seele ist ein äußerlicher Gegenstand, der immer entrissen und beschädigt werden kann, und wer zitterte nicht vor der Gefahr, Herz und Seele zu verlieren? Wie sollte der eigennützige Gesetzgeber menschlich sein, da das Unmensch-

liche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist? „Quand il a peur, il est terrible"[1], sagt der „National" von Guizot. Diese Devise kann man über alle *Gesetzgebungen des Eigennutzes*, also der *Feigheit* schreiben.

Wenn die Samojeden ein Tier töten, beteuern sie demselben, ehe sie ihm das Fell abziehen, aufs ernstlichste, daß bloß die Russen dies Übel verursachen, daß ein russisches Messer es zerlege und daß also an den Russen allein Rache zu üben sei. Man kann das Gesetz in ein *russisches Messer* verwandeln, auch wenn man kein Samojede zu sein die Prätension hat. Sehen wir zu!

Bei § 4 schlug der Ausschuß vor:

„Bei einer weitern Entfernung als zwei Meilen bestimmt der *denunzierende Schutzbeamte den Wert* nach dem bestehenden Lokalpreise."

Hiegegen protestierte ein Deputierter der Städte[2]:

„Der Vorschlag, die Taxe des entwendeten Holzes durch den Förster, welcher die Anzeige mache, festsetzen zu lassen, wäre sehr bedenklich. Allerdings stehe diesem anzeigenden Beamten fides[3] zu. Aber doch nur in bezug auf das Faktum, keineswegs in bezug auf den Wert. Dieser solle nach einer von den Lokalbehörden proponierten und von dem Landrat festzusetzenden Taxe bestimmt werden. Es werde nun zwar vorgeschlagen, daß der § 14, wonach der Waldeigentümer die Strafe beziehen solle, nicht angenommen werde" etc. „Würde man den § 14 beibehalten, dann sei die vorliegende Bestimmung doppelt gefährlich. Denn der in den Diensten des Waldeigentümers stehende und von ihm bezahlte Förster müsse wohl, das liege in der Natur der Verhältnisse, den Wert des entwendeten Holzes so hoch als möglich stellen."

Der Landtag genehmigte den Vorschlag des Ausschusses.

Wir finden hier Konstituierung der Patrimonialgerichtsbarkeit[97]. Der Patrimonialschutzbediente ist zugleich partieller Urteilssprecher. Die Wertbestimmung bildet einen Teil des Urteils. Das Urteil ist also schon teilweise im denunzierenden Protokoll antizipiert. Der denunzierende Schutzbeamte sitzt im Richterkollegium, er ist der Experte, an dessen Urteil das Gericht gebunden, er vollzieht eine Funktion, von der er die übrigen Richter ausschließt. Es ist töricht, gegen das inquisitorische Verfahren zu opponieren, wenn es sogar Patrimonialgendarmen und Denunzianten gibt, die zugleich richten.

Wie wenig, abgesehen von dieser Grundverletzung unserer Institutionen, der denunzierende Schutzbeamte die objektive Fähigkeit besitzt, zugleich Taxator des entwendeten Holzes zu sein, ergibt sich von selbst, wenn wir seine Qualitäten betrachten.

Als Schutzbeamter ist er der personifizierte Schutzgenius des Holzes. Der Schutz, nun gar der persönliche, der leibliche Schutz, erfordert ein

[1] „Wenn er Angst hat, ist er schrecklich" – [2] Joseph Friedrich Brust – [3] Vertrauen

effektvolles, tatkräftiges Liebesverhältnis des Waldhüters zu seinem Schützling, ein Verhältnis, in welchem er gleichsam mit dem Holze verwächst. Es muß ihm alles, es muß ihm von absolutem Werte sein. Der Taxator dagegen verhält sich mit skeptischem Mißtrauen zum entwendeten Holze, er mißt es mit scharfem prosaischem Auge an einem profanen Maß und sagt euch auf Heller und Pfennig, wieviel dran sei. Ein Beschützer und ein Schätzer sind so verschiedene Dinge als ein Mineraloge und ein Mineralienhändler. Der Schutzbeamte kann den Wert des entwendeten Holzes nicht schätzen, denn in jedem Protokoll, worin er den Wert des Gestohlenen taxiert, taxiert er *seinen eigenen Wert*, weil den Wert seiner eigenen Tätigkeit, und glaubt ihr, er werde den *Wert* seines Gegenstandes nicht ebensogut beschützen als dessen *Substanz*?

Die Tätigkeiten, die man einem Menschen überträgt, dessen Amtspflicht die Brutalität ist, widersprechen sich nicht nur in bezug auf den Gegenstand des Schutzes, sie widersprechen sich ebensosehr in bezug auf die *Personen*.

Als Schutzbeamter des Holzes soll der Waldhüter das Interesse des Privateigentümers, aber als Taxator soll er ebensosehr das Interesse des Forstfrevlers gegen die extravaganten Forderungen des Privateigentümers beschützen. Während er vielleicht eben mit der Faust im Interesse des Waldes, soll er gleich darauf mit dem Kopf im Interesse des Waldfeindes operieren. Das verkörperte Interesse des Waldeigentümers, soll er eine Garantie gegen das Interesse des Waldeigentümers sein.

Der Schutzbeamte ist ferner Denunziant. Das Protokoll ist eine Denunziation. Der Wert des Gegenstandes wird also zum Gegenstand der Denunziation; er verliert seinen richterlichen Anstand, und die Funktion des Richters wird auf das Tiefste herabgewürdigt, indem sie sich einen Augenblick von der Funktion des Denunzianten nicht mehr unterscheidet.

Endlich steht dieser denunzierende Schutzbeamte, der weder als Denunziant noch als Schutzbeamter zum Experten geeignet ist, in Sold und Dienst des Waldeigentümers. Mit demselben Rechte konnte man dem Waldeigentümer selbst auf einen Eid die Taxation überlassen, da er tatsächlich in seinem Schutzbedienten nur die Gestalt einer dritten Person angenommen hat.

Statt aber diese Stellung des denunzierenden Schutzbeamten auch nur bedenklich zu finden, findet der Landtag im Gegenteil die einzige Bestimmung bedenklich, die noch den letzten Schein des Staats innerhalb der Waldherrlichkeit bildet, die *lebenslängliche Anstellung* des denunzierenden Schutzbeamten. Gegen diese Bestimmung erhebt sich der heftigste Widerspruch, und kaum scheint der Sturm beschwichtigt zu werden durch die Erklärung des Referenten:

„daß schon frühere Landtage die Verzichtleistung auf lebenslängliche Anstellung bevorwortet hätten, daß die Staatsregierung aber sich nur dagegen erklärt und die lebenslängliche Anstellung als einen Schutz für die Untertanen angesehen habe".

Der Landtag hat also schon früher mit der Regierung um Verzichtleistung auf den Schutz ihrer Untertanen gemarktet, und der Landtag ist beim Markten geblieben. Prüfen wir die ebenso großherzigen als unwiderleglichen Gründe, welche *gegen* die lebenslängliche Anstellung geltend gemacht werden.

Ein Abgeordneter der Landgemeinden[1]

„findet in der Bedingung der Glaubwürdigkeit durch lebenslängliche Anstellung die kleinen Waldbesitzer sehr gefährdet, und ein anderer[2] besteht darauf, daß der Schutz gleich wirksam für kleine wie für große Waldeigentümer sein müsse".

Ein Mitglied des Fürstenstandes[3] bemerkt,

„daß die lebenslänglichen Anstellungen bei Privaten sehr unrätlich seien und in Frankreich gar nicht erforderlich, um den Protokollen der Schutzbeamten Glauben zu verschaffen, daß aber notwendig etwas geschehen müsse, um dem Überhandnehmen der Frevel zu steuern".

Ein Abgeordneter der Städte[4]*:*

„allen Anzeigen von gehörig angestellten und beeidigten Forstbeamten müsse Glauben beigemessen werden. Die Anstellung auf Lebenszeit sei vielen Gemeinden und insbesondere den Eigentümern von kleinen Parzellen sozusagen unmöglich. Durch die Verfügung, daß nur jene Forstbeamten, welche auf Lebenszeit angestellt sind, fides haben sollen, würde diesen Waldbesitzern aller Forstschutz entzogen. In einem großen Teile der Provinz hätten die Gemeinden und Privatbesitzer den Feldhütern auch die Hut ihrer Waldungen übertragen und übertragen müssen, weil ihr Waldeigentum nicht groß genug sei, um eigene Förster dafür anzustellen. Es würde nun sonderbar sein, wenn diese Feldhüter, welche auch auf die Waldhut vereidet seien, keinen vollen Glauben haben sollten, wenn sie eine Holzentwendung konstatierten, während sie fides genössen, wenn sie Anzeigen über entdeckte Holzfrevel machten."

[„Rheinische Zeitung" Nr. 303 vom 30. Oktober 1842]

*** Also hat *Stadt* und *Land* und *Fürstentum* gesprochen. Statt die Differenz zwischen den Rechten des Holzfrevlers und den Prätensionen des Waldeigentümers auszugleichen, findet man sie nicht groß genug. Man sucht nicht den Schutz des Waldeigentümers und des Holzfrevlers, man sucht den Schutz des großen und des kleinen Waldeigentümers auf ein Maß zu setzen. Hier soll die minutiöseste Gleichheit Gesetz sein, während dort die

[1] Franz Aldenhoven – [2] Gisbert Lensing – [3] Josef zu Salm-Reifferscheid-Dyck – [4] Joseph Friedrich Brust

Ungleichheit Axiom ist. Warum verlangt der kleine Waldeigentümer denselben Schutz wie der große? Weil beide Waldeigentümer. Sind nicht beide, der Waldeigentümer und der Forstfrevler, Staatsbürger? Wenn ein kleiner und ein großer Waldeigentümer, haben nicht noch mehr ein kleiner und ein großer Staatsbürger dasselbe Recht auf den Schutz des Staates?

Wenn das Mitglied des Fürstenstandes sich auf Frankreich bezieht – das Interesse kennt keine politischen Antipathien –, so vergißt es nur hinzuzufügen, daß in Frankreich der Schutzbeamte das Faktum, aber nicht den Wert denunziert. Ebenso vergißt der ehrenwerte Sprecher der Städte, daß der Feldhüter hier unzulässig ist, weil es sich nicht nur um das Konstatieren einer Holzentwendung, sondern ebensosehr um die Taxation des Holzwertes handelt.

Worauf beschränkt sich der Kern des ganzen Räsonnements, das wir eben gehört? Der kleine Waldeigentümer habe nicht die *Mittel*, einen lebenslänglichen Schutzbeamten zu stellen. Was folgt aus diesem Räsonnement? Daß der kleine Waldeigentümer nicht dazu berufen ist. Was schließt der kleine Waldeigentümer? Daß er berufen ist, einen taxierenden Schutzbeamten auf Kündigung anzustellen. Seine Mittellosigkeit gilt ihm als Titel eines Privilegiums.

Der kleine Waldeigentümer hat auch nicht die Mittel, ein unabhängiges *Richterkollegium* zu unterhalten. Also verzichte Staat und Angeklagter auf ein unabhängiges Richterkollegium und lasse den Hausknecht des kleinen Waldeigentümers, oder wenn er keinen Hausknecht hat, lasse seine Magd, oder wenn er keine Magd hat, lasse ihn selbst zu Gericht sitzen. Hat der Angeklagte nicht dasselbe Recht auf die exekutive Gewalt als ein Staatsorgan wie auf die richterliche? Warum also nicht auch das Gericht nach den Mitteln des kleinen Waldeigentümers einrichten?

Kann das Verhältnis des Staats und des Angeklagten alteriert werden durch die dürftige Ökonomie des Privatmannes, des Waldeigentümers? Der Staat hat ein Recht gegen den Angeklagten, weil er diesem Individuum als Staat gegenübertritt. Unmittelbar folgt daher für ihn die Pflicht, als Staat und in der Weise des Staats sich zu dem Verbrecher zu verhalten. Der Staat hat nicht nur die Mittel, auf eine Weise zu agieren, die ebenso seiner Vernunft, seiner Allgemeinheit und Würde wie dem Recht, dem Leben und Eigentum des inkriminierten Bürgers angemessen ist; es ist seine unbedingte Pflicht, diese Mittel zu haben und anzuwenden. Vom Waldeigentümer, dessen Wald nicht der Staat und dessen Seele nicht die Staatsseele ist, wird dies niemand verlangen. – Was folgert man? Daß, weil das Privateigentum nicht die Mittel hat, sich auf den Staatsstandpunkt zu erheben, der Staat die

Verpflichtung hat, zu den vernunft- und rechtswidrigen Mitteln des Privateigentums herabzusteigen.

Diese Anmaßung des Privatinteresses, dessen dürftige Seele nie von einem Staatsgedanken erleuchtet und durchzuckt worden, ist eine ernste und gründliche Lektion für den Staat. Wenn der Staat sich auch nur an einem Punkte so weit herabläßt, statt in seiner eigenen Weise in der Weise des Privateigentums tätig zu sein, so folgt unmittelbar, daß er sich in der Form seiner Mittel den Schranken des Privateigentums akkommodieren muß. Das Privatinteresse ist schlau genug, diese Konsequenz dahin zu steigern, daß es sich in seiner beschränktesten und dürftigsten Gestalt zur Schranke und zur Regel der Staatsaktion macht, woraus, abgesehen von der vollendeten Erniedrigung des Staats, umgekehrt folgt, daß die vernunft- und rechtswidrigsten Mittel gegen den Angeklagten in Bewegung gesetzt werden, denn die höchste Rücksicht auf das Interesse des beschränkten Privateigentums schlägt notwendig in eine maßlose Rücksichtslosigkeit gegen das Interesse des Angeklagten um. Wenn es sich hier aber klar herausstellt, daß das Privatinteresse den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses, wie sollte nicht folgen, daß eine *Vertretung der Privatinteressen*, der Stände, den Staat zu den Gedanken des Privatinteresses degradieren will und muß? Jeder moderne Staat, entspreche er noch so wenig seinem Begriff, wird bei dem ersten praktischen Versuch solcher gesetzgebenden Gewalt gezwungen sein, auszurufen: Deine Wege sind nicht meine Wege, und deine Gedanken sind nicht meine Gedanken!

Wie gänzlich unhaltbar die mietweise Pachtung des denunzierenden Schutzbeamten sei, das können wir nicht evidenter beweisen als durch einen Grund, der *gegen* die lebenslängliche Anstellung, wir können nicht sagen entschlüpft, denn er wird verlesen. Ein Mitglied aus dem Stand der Städte[1] verlas nämlich folgende Bemerkung:

„Die auf Lebenszeit angestellten Waldwärter für Gemeinden stehen und können auch nicht unter der strengen Kontrolle stehen wie die Königlichen Beamten. Jeder *Sporn* zur treuen Pflichterfüllung wird durch die lebenslängliche Anstellung *gelähmt*. Erfüllt der Waldhüter auch nur zur Hälfte seine Pflicht und hütet er sich, daß ihm keine wirklichen Vergehen zur Last gelegt werden können, so wird er immer soviel Fürsprache finden, daß der Antrag nach § 56 auf dessen Entlassung vergeblich sein wird. Die Beteiligten werden es unter solchen Umständen auch nicht einmal wagen, den Antrag zu stellen."

Wir erinnern, wie man dem denunzierenden Schutzbeamten volles Vertrauen dekretierte, als es sich darum handelte, ihm die Taxation zu überlassen. Wir erinnern, daß der § 4 ein *Vertrauensvotum* für den Schutzbeamten war.

[1] Johann Schuchard

Zum ersten Male erfahren wir, daß der denunzierende Schutzbeamte einer Kontrolle und einer strengen Kontrolle bedarf. Zum ersten Male erscheint er nicht nur als ein Mensch, sondern als ein Pferd, indem Sporen und Brot die einzigen Irritamente seines Gewissens sind und seine Pflichtmuskeln durch eine lebenslängliche Anstellung nicht nur abgespannt, sondern vollständig gelähmt werden. Man sieht, der Eigennutz besitzt zweierlei Maß und Gewicht, womit er die Menschen wägt und mißt, zweierlei Weltanschauungen, zweierlei Brillen, von denen die eine schwarz und die andere bunt färbt. Wo es gilt, andere Menschen seinen Werkzeugen preiszugeben und zweideutige Mittel zu beschönigen, da setzt der Eigennutz die buntfärbende Brille auf, die ihm seine Werkzeuge und seine Mittel in phantastischer Glorie zeigt, da gaukelt er sich und andere in die unpraktischen und lieblichen Schwärmereien einer zarten und vertrauensvollen Seele ein. Jede Falte seines Gesichts ist lächelnde Bonhommie. Er drückt seinem Gegner die Hand wund, aber er drückt sie aus Vertrauen wund. Doch plötzlich gilt es den eigenen Vorteil, es gilt hinter den Kulissen, wo die Illusionen der Bühne verschwinden, die Brauchbarkeit der Werkzeuge und der Mittel bedächtig zu prüfen. Ein rigoristischer Menschenkenner, setzt er behutsam und mißtrauisch die weltkluge, schwarzfärbende Brille, die Brille der Praxis auf. Gleich einem geübten Pferdemäkler unterwirft er die Menschen einer langen, nichts übersehenden Okularinspektion, und sie erscheinen ihm so klein, so erbärmlich und so schmutzig, wie der Eigennutz selbst ist.

Wir wollen nicht mit der Weltanschauung des Eigennutzes rechten, aber wir wollen sie zwingen, konsequent zu sein. Wir wollen nicht, daß sie sich selbst die Weltklugheit vorbehält und den andern die Phantasien überläßt. Wir halten den sophistischen Geist des Privatinteresses einen Augenblick an seinen eigenen Konsequenzen fest.

Wenn der denunzierende Schutzbeamte der Mensch eurer Schilderung ist, ein Mensch, dem die lebenslängliche Anstellung, weit entfernt Unabhängigkeitsgefühl, Sicherheit und Würde in der Erfüllung seiner Pflicht zu geben, vielmehr jeden Sporn zur Pflichterfüllung raubt, was sollen wir nun gar für den Angeklagten von der Unparteilichkeit dieses Menschen erwarten, sobald er der unbedingte Knecht eurer Willkür ist? Wenn nur die Sporen diesen Menschen zur Pflicht treiben und wenn ihr die Sporenträger seid, was müssen wir dem Angeklagten prophezeien, der kein Sporenträger ist? Wenn selbst ihr nicht die hinreichend strenge Kontrolle gegen diesen Mann ausüben könnt, wie soll ihn nun gar der Staat oder die verfolgte Partei kontrollieren? Gilt bei einer revokabeln Anstellung nicht vielmehr, was ihr von einer lebenslänglichen behauptet: „erfüllt der Schutzbeamte

nur zur Hälfte seine Pflicht, so wird er immer so viel Fürsprache finden, daß der Antrag nach § 56 auf dessen Entlassung vergeblich sein wird"? werdet ihr nicht alle so viel Fürsprecher für ihn sein, solange er die eine Hälfte seiner Pflicht erfüllt, die Wahrung eures Interesses?

Die Wandlung des naiven überquellenden Vertrauens zum Waldhüter in keifendes, mäkelndes Mißtrauen entdeckt uns die Pointe. Nicht dem Forsthüter, *euch selbst* habt ihr das riesenhafte Vertrauen geschenkt, woran Staat und Holzfrevler als an ein Dogma glauben sollen.

Nicht die amtliche Stellung, nicht der Eid, nicht das Gewissen des Forsthüters sollen die Garantien des Angeklagten gegen euch, nein, euer Rechtssinn, euere Humanität, euere Interesselosigkeit, euere Mäßigung sollen die Garantien des Angeklagten gegen den Forsthüter sein. Euere Kontrolle ist seine letzte und seine einzige Garantie. In nebelhafter Vorstellung von euerer persönlichen Vorzüglichkeit, in poetischer Selbstentzückung bietet ihr dem Beteiligten euere Individualitäten als Schutzmittel gegen eure Gesetze. Ich gestehe, daß ich diese romanhafte Vorstellung von Waldeigentümern nicht teile. Ich glaube überhaupt nicht, daß Personen Garantien gegen Gesetze, ich glaube vielmehr, daß Gesetze Garantien gegen Personen sein müssen. Und wird die verwegenste Phantasie sich einbilden können, Männer, welche in dem erhabenen Geschäft der Legislation keinen Augenblick von der beklemmten, praktisch niedrigen Stimmung des Eigennutzes zur theoretischen Höhe allgemeiner und objektiver Gesichtspunkte sich zu erheben vermögen, Männer, welche schon vor dem Gedanken künftiger Nachteile beben und nach Stuhl und Tisch greifen, um ihr Interesse zu decken, dieselben Männer würden im Antlitz der wirklichen Gefahr Philosophen sein? Aber keiner, auch nicht der vorzüglichste Gesetzgeber, darf seine Person höher stellen als sein Gesetz. Niemand ist befugt, sich selbst Vertrauensvota zu dekretieren, die von Konsequenzen für dritte sind.

Ob ihr aber auch nur verlangen durftet, man solle euch besonderes Vertrauen schenken, mögen folgende Tatsachen erzählen.

„§ 87", äußert ein Abgeordneter der Städte[1], „müsse er opponieren, denn die Bestimmungen desselben würden weitläufige, zu nichts führende Untersuchungen veranlassen, wodurch persönliche Freiheit und jene des Verkehrs gestört würden. Man möge doch nicht von vorneherein jeden für einen Verbrecher halten und nicht gleich eine böse Tat präsumieren, bis man einen Beweis dafür habe, daß eine solche auch geübt worden sei."

Ein anderer Abgeordneter der Städte[2] sagt, der Paragraph müsse gestrichen werden. Das Vexatorische desselben: „da jedermann nachweisen

[1] Joseph Friedrich Brust – [2] Johann Heinrich vom Baur

müsse, woher ihm das Holz geworden", demnach jedermann als des Stehlens und Bergens verdächtig erscheine, greife rauh und verletzend in das bürgerliche Leben ein. Der Paragraph ward angenommen.

Wahrlich, ihr mutet der menschlichen Inkonsequenz zuviel zu, wenn sie zu ihrem Schaden das Mißtrauen und zu eurem Nutzen das Vertrauen als Maxime proklamieren, wenn ihr Vertrauen und ihr Mißtrauen aus den Augen eueres Privatinteresses sehen und mit dem Herzen eueres Privatinteresses empfinden soll.

Es wird noch ein Grund gegen die lebenslängliche Anstellung beigebracht, ein Grund, der selbst mit sich darüber uneinig ist, ob die Verächtlichkeit oder die Lächerlichkeit ihn mehr auszeichnet.

„Auch darf der *freie Wille der Privaten* nicht auf solche Weise so sehr beschränkt werden, weshalb *nur* Anstellungen auf Widerruf gestattet sein sollten."

Gewiß ist es ebenso erfreuliche als unerwartete Nachricht, daß der Mensch einen freien Willen besitze, der nicht auf jede Weise zu beschränken sei. Die Orakel, die wir bisher hörten, glichen dem Urorakel zu Dodona[98]. Das Holz teilte sie aus. Der freie Wille besaß keine ständische Qualität. Wie sollen wir nun dies plötzliche rebellische Auftreten der Ideologie, denn in bezug auf die Ideen haben wir nur Nachfolger Napoleons vor uns, verstehen?[99]

Der Wille des Waldeigentümers verlangt die Freiheit, mit dem Holzfrevler nach Bequemlichkeit und auf die ihm zusagendste und wenigst kostspielige Art umspringen zu dürfen. Dieser Wille will, daß der Staat ihm den Bösewicht auf Diskretion überlasse. Er verlangt plein pouvoir. Er bekämpft nicht die Einschränkung des freien Willens, er bekämpft die *Weise* dieser Einschränkung, die so sehr einschränkt, daß sie nicht nur den Holzfrevler, sondern auch den Holzbesitzer trifft. Will dieser freie Wille nicht viele Freiheiten? Ist es nicht ein sehr, ein vorzüglich freier Wille? Und ist es nicht unerhört, daß man im 19. Jahrhundert den freien Willen jener Privaten, die publike Gesetze geben, „auf solche Weise so sehr" einzuschränken wagt? Es ist unerhört.

Auch der hartnäckige Reformer, der freie Wille, muß in die Gefolgschaft der guten Gründe treten, deren Zugführer die Sophistik des Interesses ist. Nur muß dieser freie Wille Lebensart besitzen, er muß ein vorsichtiger, ein loyaler freier Wille sein, ein freier Wille, der sich so einzurichten weiß, daß seine Sphäre mit der Sphäre der Willkür jener privilegierten Privaten zusammenfällt. Nur einmal wird der freie Wille zitiert, und dieses eine Mal erscheint er in der Gestalt eines untersetzten Privaten, der Holzblöcke auf den Geist des vernünftigen Willens schleudert. Was sollte dieser Geist auch

da, wo der Wille als Galeerensklave an die Ruderbank der kleinsten und engherzigsten Interessen geschmiedet ist.

Der Höhepunkt dieses ganzen Räsonnements faßt sich zusammen in folgender Bemerkung, welche das fragliche Verhältnis auf den Kopf stellt:

„Mögen immerhin die königlichen Forst- und Jagdbeamten auf Lebenslang angestellt werden, bei Gemeinden und Privaten findet dies das größte Bedenken."

Als wenn nicht das einzige Bedenken darin bestände, daß hier statt der Staatsdiener Privatbediente agieren! Als wenn die lebenslängliche Anstellung nicht eben gegen den *bedenklichen* Privaten gerichtet wäre! Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité, d.h., nichts ist schrecklicher als die Logik des Eigennutzes.

Diese Logik, die den Bedienten des Waldeigentümers in eine Staatsautorität, *verwandelt die Staatsautoritäten in Bediente des Waldeigentümers.* Die Staatsgliederung, die Bestimmung der einzelnen administrativen Behörden, alles muß außer Rand und Band treten, damit alles zum Mittel des Waldeigentümers herabsinke und sein Interesse als die bestimmende Seele des ganzen Mechanismus erscheine. Alle Organe des Staates werden Ohren, Augen, Arme, Beine, womit das Interesse des Waldeigentümers hört, späht, schätzt, schützt, greift und läuft.

Zu § 62 schlägt der Ausschuß als Schlußsatz die Forderung einer Bescheinigung der Unbeibringlichkeit durch den Steuerboten, Bürgermeister, zwei Gemeindevorsteher, vom Wohnsitz des Frevlers ausgestellt, vor. Ein Deputierter der Landgemeinden[1] findet die Verwendung des *Steuerboten* im Widerspruch mit der bestehenden Gesetzgebung. Es versteht sich, daß dieser Widerspruch nicht berücksichtigt wurde.

Bei § 20 hatte der Ausschuß vorgeschlagen:

„In der Rheinprovinz solle dem berechtigten Waldeigentümer die Befugnis zustehen, der Ortsbehörde die Sträflinge in der Art zur Ableistung der schuldigen Arbeit zu überweisen, daß deren Arbeitstage auf die Kommunalweg-Handdienste, zu welchen der Waldeigentümer in der Gemeinde verpflichtet ist, angerechnet respektive in Abzug gebracht werden."

Es wurde dagegen eingewandt,

„daß die Bürgermeister nicht zu Exekutoren für einzelne Gemeindeglieder gebraucht und die Arbeiten der Sträflinge nicht als Kompensation für Dienste angenommen werden könnten, welche durch bezahlte Taglöhner oder Dienstleute verrichtet werden müßten".

[1] Theodor Mengelbier

Der Referent bemerkt:

„wenn es auch eine Last für die Herren Bürgermeister sei, die unwilligen und aufgereizten Forststräflinge zur Arbeit anzuhalten, so liege es aber in den Funktionen dieser Beamten, ungehorsame und böswillige Administrierte zur Pflicht zurückzuführen, und sei es nicht eine *schöne Handlung*, den Sträfling vom Abwege auf den rechten Weg zurückzuführen. Wer habe auf dem Lande dazu mehr Mittel in Händen als die Herren *Bürgermeister*!"

Und es hatte sich Reineke ängstlich und traurig gebärdet,
Daß er manchen gutmütigen Mann zum Mitleid bewegte,
Lampe, der Hase, besonders war sehr bekümmert.[100]

Der Landtag akzeptierte den Vorschlag.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 305 vom 1. November 1842]

*** Der gute Herr Bürgermeister soll eine Last übernehmen und eine schöne Handlung vollziehen, damit der Herr Waldeigentümer seine Pflicht gegen die Gemeinde ohne Unkosten abtragen kann. Mit demselben Rechte könnte der Waldeigentümer den Bürgermeister als Oberküchenmeister oder als Oberkellner in Anspruch nehmen. Ist es nicht eine schöne Handlung, wenn der Bürgermeister Küche und Keller seiner Administrierten instand hält? Der verurteilte Verbrecher ist kein Administrierter des Bürgermeisters, er ist ein Administrierter des Gefängnisaufsehers. Verliert der Bürgermeister nicht eben Mittel und Würde seiner Stellung, wenn man ihn aus einem Vorstand der Gemeinde zum Exekutor einzelner Gemeindeglieder, wenn man ihn aus einem Bürgermeister zu einem Zuchtmeister macht? Werden nicht die andern freien Gemeindeglieder verletzt, wenn ihre ehrliche Arbeit im Dienste des Allgemeinen zur Strafarbeit im Dienste einzelner Individuen herabsinkt?

Doch es ist überflüssig, diese Sophistereien aufzudecken. Der Herr Referent möge so gütig sein, uns selbst zu sagen, wie weltkluge Leute humane Phrasen beurteilen. Er läßt den *Waldbesitzer* folgendermaßen den humanisierenden *Ackerbesitzer* haranguieren:

„Wenn einem Gutsbesitzer die Fruchtähre abgeschnitten werde, so würde der Dieb sagen: ‚ich habe kein Brot, darum nehme ich einige Ähren von dem großen Stück, was Sie besitzen', so wie der Holzdieb sagt: ‚ich habe kein Holz zu brennen, darum stehle ich Holz'. Den Gutsbesitzer schütze der Artikel 444 des Kriminalkodex[101], der eine Strafe von zwei bis fünf Jahren Gefängnis gegen das Abschneiden der Ähre ausspreche; so einen mächtigen Schutz habe der Waldeigentümer nicht."

In diesem letzten neidisch-schielenden Ausruf des Waldeigentümers liegt ein ganzes Glaubensbekenntnis. Ackerbesitzer, warum gerierst du dich so großmütig, wenn es sich um *mein* Interesse handelt? Weil für *dein* In-

teresse schon gesorgt ist. Also keine Illusionen! Die Großmut kostet entweder nichts, oder sie bringt etwas ein. Also Ackerbesitzer, du blendest den Waldbesitzer nicht! Also Waldbesitzer, blende den Bürgermeister nicht!

Dies eine Intermezzo würde beweisen, wie wenig Sinn „schöne Handlungen" in unserer Debatte haben können, bewiese nicht die ganze Debatte, daß sittliche und humane Gründe hier nur als Phrasen ihr Unterkommen finden. Aber das Interesse ist selbst geizig mit Phrasen. Es erfindet sie erst, wenn's nottut, wenn es von erklecklichen Folgen ist. Dann wird es beredt, das Blut rollt ihm schneller, es kommt nun sogar auf schöne Handlungen, die ihm einbringen und andern kosten, auf schmeichlerische Worte, auf zutunliche Süßigkeiten nicht an, und das alles, das alles wird nur exploitiert, um den Holzfrevel zu einer kulantern Münze des Waldeigentümers zu stempeln, um ihn zu einem ergiebigen Holzfrevler zu machen, um das Kapital, denn der Holzfrevler ist dem Waldeigentümer zu einem Kapital geworden, bequemer anlegen zu können. Es handelt sich nicht darum, den Bürgermeister zum Besten des Holzfrevlers, es handelt sich darum, ihn zum Besten des Waldeigentümers zu mißbrauchen. Welch ein merkwürdiges Geschick, welch eine überraschende Tatsache, daß die seltenen Intervallen, in denen ein problematisches Gut für den Frevler auch nur erwähnt, ein apodiktisches Gut dem Herrn Waldeigentümer versichert wird!

Noch ein Beispiel dieser humanen Inzidentpunkte!

Referent: „Das französische Gesetz kenne die Verwandlung der Gefängnisstrafe in Forstarbeit nicht, er halte diese für eine weise und wohltätige, denn der Aufenthalt im Gefängnis führe nicht immer zur Besserung und sehr oft zum Schlechterwerden."

Früher, als man Unschuldige zu Verbrechern machte, als ein Deputierter[1] in bezug auf die Sammler von Raffholz bemerkte, man bringe sie durch die Gefängnisse mit Gewohnheitsdieben zusammen, da waren die Gefängnisse *gut*. Plötzlich haben sich die Verbesserungsanstalten metamorphosiert in Verschlechterungsanstalten, denn in diesem Moment ist es zuträglich für das Interesse des Waldeigentümers, daß die Gefängnisse verschlechtern. Unter der Verbesserung der Verbrecher versteht man eine *Verbesserung der Prozente,* welche die Verbrecher dem Waldeigentümer abzuwerfen den hochherzigen Beruf haben.

Das Interesse hat kein Gedächtnis, denn es denkt nur an sich. Das *eine*, worauf es ihm ankommt, sich selbst, vergißt es nicht. Auf Widersprüche aber kommt es ihm nicht an, denn mit sich selbst gerät es nicht in Widersprüche. Es ist ein beständiger Improvisator, denn es hat kein System, aber es hat *Auskunftsmittel.*

[1] Joseph Friedrich Brust

Während die humanen und rechtlichen Gründe nichts tun als

> Ce qu'au bal nous autres sots humains,
> Nous appelons faire tapisserie[1],

sind die Auskunftsmittel die tätigsten Agenten im räsonierenden Mechanismus des Interesses. Wir bemerken unter diesen Auskunftsmitteln zwei, die beständig in dieser Debatte wiederkehren und die Hauptkategorien bilden, die *„guten Motive"* und die *„nachteiligen Folgen"*. Wir sehen bald den Referenten des Ausschusses, bald ein anderes Landtagsmitglied jede zweideutige Bestimmung mit dem Schild gewiegter, weiser und guter Motive vor den Pfeilen des Widerspruchs decken. Wir sehen jede Konsequenz rechtlicher Gesichtspunkte durch die Hinweisung auf die nachteiligen oder bedenklichen Folgen abgelehnt. Untersuchen wir einen Augenblick diese geräumigen Auskunftsmittel, diese Auskunftsmittel par excellence, diese Auskunftsmittel für alles und noch einiges andere.

Das Interesse weiß das Recht durch die Perspektive auf die nachteiligen Folgen, durch seine Wirkungen in der Außenwelt anzuschwärzen; es weiß das Unrecht durch gute Motive, also durch Zurückgehen in die Innerlichkeit seiner Gedankenwelt weißzuwaschen. Das Recht hat schlechte Folgen in der Außenwelt unter den bösen Menschen, das Unrecht hat gute Motive in der Brust des braven Mannes, der es dekretiert; beide aber, die guten Motive und die nachteiligen Folgen, teilen die Eigentümlichkeit, daß sie die Sache nicht in Beziehung auf sich selbst, daß sie das Recht nicht als einen selbständigen Gegenstand behandeln, sondern vom Recht ab entweder auf die Welt hinaus oder auf den eigenen Kopf hineinweisen, daß sie also *hinter dem Rücken des Rechts* manöverieren.

Was sind nachteilige Folgen? Daß man hierunter keine nachteiligen Folgen für den Staat, das Gesetz, den Angeschuldigten zu verstehen hat, das beweist unsere ganze Darstellung. Daß man ferner unter den nachteiligen Folgen keine nachteiligen Folgen für die *bürgerliche Sicherheit* begreift, wollen wir in wenigen Zügen zur Evidenz steigern.

Wir haben schon von Landtagsmitgliedern selbst gehört, wie die Bestimmung, „daß jeder nachweisen muß, woher er sein Holz hat", rauh und verletzend in das bürgerliche Leben eingreife und jeden Bürger vexatorischen Schikanen preisgebe. Eine andere Bestimmung erklärt jeden für einen Dieb, in dessen *Gewahrsam* sich gestohlenes Holz findet, obgleich ein Deputierter[2] erklärt:

---

[1] Was wir einfältigen Menschen auf einem Ball Mauerblümchen spielen nennen – [2] Johann Heinrich vom Baur

„dies könne manchem rechtlichen Manne gefährlich werden. In seiner Nähe sei jemandem gestohlenes Holz in den Hof geworfen und der Unschuldige zur Strafe gezogen worden.“

Der § 66 verurteilt jeden Bürger, der einen Besen kauft, welcher kein monopolisierter Besen ist, zu einer Zuchthausstrafe von vier Wochen bis zwei Jahren, wozu ein Stadtabgeordneter die Randglosse macht:

„Dieser Paragraph drohe den Bewohnern der Kreise Elberfeld, Lennep und Solingen samt und sonders Zuchthausstrafe.“

Endlich hat man die Aufsicht und Handhabung der Jagd- und Forstpolizei dem *Militär* sowohl zu einem Recht als zu einer Pflicht gemacht, obgleich der Artikel 9 der Kriminalordnung nur Beamte kennt, welche unter der Aufsicht der Staatsprokuratoren stehen, also unmittelbar von diesen verfolgt werden können, was bei dem Militär nicht der Fall ist. Man bedroht damit wie die Unabhängigkeit der Gerichte, so die Freiheit und Sicherheit der Bürger.

Weit entfernt also, daß von nachteiligen Folgen für die bürgerliche Sicherheit die Rede wäre, wird die bürgerliche Sicherheit selbst als ein *Umstand von nachteiligen Folgen* behandelt.

Was sind also nachteilige Folgen? Nachteilig ist, was dem Interesse des Waldeigentümers nachteilig ist. Wenn also die Folgen des Rechts keine Erfolge seines Interesses sind, so sind es nachteilige Folgen. Und hier ist das Interesse scharfsinnig. Sah es vorhin nicht, was die natürlichen Augen zeigen, so sieht es jetzt sogar, was sich nur dem Mikroskop entdeckt. Die ganze Welt ist ihm ein Dorn im Auge, eine Welt von Gefahren, eben weil sie nicht die Welt eines, sondern die Welt vieler Interessen ist. Das Privatinteresse betrachtet sich als den Endzweck der Welt. Realisiert also das Recht diesen Endzweck nicht, so ist es ein zweckwidriges Recht. Ein dem *Privatinteresse nachteiliges Recht* ist also ein *Recht von nachteiligen Folgen.*

Sollten die *guten Motive* besser sein als die nachteiligen Folgen?

Das Interesse denkt nicht, es rechnet. Die Motive sind seine Zahlen. Das Motiv ist ein Beweggrund, die Rechtsgründe aufzuheben, und wer zweifelt, daß das Privatinteresse hierzu viele Beweggründe haben wird? Die Güte des Motivs besteht in der zufälligen Geschmeidigkeit, womit es den objektiven Tatbestand zu entrücken und sich und andere in die Täuschung einzuwiegen weiß, nicht die gute Sache sei zu denken, sondern bei einer schlechten Sache genüge der gute Gedanke.

Unsern Faden wieder aufnehmend, bringen wir zunächst ein Seitenstück zu den dem Herrn Bürgermeister empfohlenen schönen Handlungen.

„§ 34 wurde vom Ausschuß eine veränderte Fassung in folgender Weise vorgeschlagen: Wird das Erscheinen des protokollierenden Schutzbeamten von dem Beschuldigten veranlaßt, so hat derselbe die desfallsigen Kosten *vordersamst* bei dem Forstgerichte zu deponieren."

Der Staat und das Gericht sollen nichts unentgeltlich im Interesse des Beschuldigten tun. Sie sollen sich vordersamst bezahlen lassen, wodurch offenbar vordersamst die Konfrontation des denunzierenden Schutzbeamten und des Angeschuldigten erschwert wird.

Eine schöne Handlung! Nur eine einzige schöne Handlung! Ein Königreich für eine schöne Handlung! Aber die einzige schöne Handlung, die in Vorschlag gebracht wird, soll der Herr Bürgermeister zum Besten des Herrn Waldeigentümers vollziehen. Der Bürgermeister ist der Repräsentant der schönen Handlungen, ihr menschgewordener Ausdruck, und man hat die Reihe der schönen Handlungen mit der Last, die man dem Bürgermeister aufzuerlegen die wehmütige Aufopferung besaß, erschöpft und für immer geschlossen.

Wenn der Herr Bürgermeister im Dienst des Staates und zum sittlichen Besten des Verbrechers mehr tun soll als seine Pflicht, sollten die Herrn Waldeigentümer zu demselben Guten nicht *weniger* fordern, als ihr *Interesse* ist?

Man könnte die Antwort auf diese Frage schon in dem bisher behandelten Teil der Debatten niedergelegt glauben, aber man irrt. Wir kommen zu den *Strafbestimmungen*.

„Ein Deputierter der Ritterschaft[1] hielt den Waldeigentümer immer noch nicht für hinlänglich entschädigt, wenn ihm selbst die Strafgelder außer der Erstattung des einfachen Werts zufielen, die häufig nicht einziehbar sein würden."

Ein Abgeordneter der Städte[2] bemerkt:

„Die Bestimmungen dieses Paragraphen (§ 15) könnten zu den bedenklichsten Folgen führen. Der Waldeigentümer erhalte auf diese Weise *dreifache* Entschädigung, nämlich den Wert, vier-, sechs- oder achtfache Strafe und noch besondern Schadenersatz, welcher oft ganz arbiträr ermittelt und mehr das Resultat einer Fiktion als der Wirklichkeit sein werde. Jedenfalls scheine ihm angeordnet werden zu müssen, daß die fragliche besondere Entschädigung gleich am Forstgericht vorgefordert und im Forsturteil zugesprochen werden müsse. Daß der Beweis des Schadens besonders geliefert und nicht lediglich auf das Protokoll gegründet werden könne, liege in der Natur der Sache."

Es wurde hiegegen durch den Herrn Referenten und ein anderes Mitglied[3] erläutert, wie der hier angeführte *Mehrwert* sich in verschiedenen von ihnen bezeichneten Fällen ergeben könne. Der Paragraph ward angenommen.

[1] Eduard Bergh von Trips – [2] Joseph Friedrich Brust – [3] Carl Friedrich von Loe

Das Verbrechen wird zu einer Lotterie, in welcher der Waldeigentümer, wenn das Glück will, sogar noch Gewinste ziehen kann. Es kann sich ein Mehrwert ergeben, aber es kann auch der Waldeigentümer, der schon den einfachen Wert erhält, durch die vier-, sechs- oder achtfache Strafe ein Geschäft machen. Erhält er aber außer dem einfachen Wert noch besondern Schadenersatz, so ist die vier-, sechs- oder achtfache Strafe jedenfalls reiner Gewinn. Glaubt ein Mitglied des Ritterstandes, die zufallenden Strafgelder seien keine hinreichenden Garantien, weil sie häufig nicht einziehbar sein würden, so werden sie dadurch doch keinenfalls einziehbar, daß außer ihnen noch Wert und Schadenersatz einzuziehen sind. Wir werden übrigens sehen, wie man dieser Nichteinziehbarkeit ihren Stachel zu rauben weiß.

Konnte der Waldeigentümer sein Holz besser assekurieren, als es hier geschehen ist, wo man das Verbrechen in eine Rente verwandelt hat? Ein geschickter Feldherr, verwandelt er den Angriff auf sich in eine unfehlbare Gelegenheit siegreichen Gewinnes, denn sogar der Mehrwert des Holzes, die ökonomische Schwärmerei, verwandelt sich durch den Diebstahl in eine Substanz. Dem Waldeigentümer muß nicht allein sein Holz, sondern auch sein Holzgeschäft garantiert werden, während die bequeme Huldigung, die er seinem Geschäftsführer, dem Staat, darbringt, darin besteht, daß er ihn nicht bezahlt. Es ist ein exemplarischer Einfall, die Strafe des Verbrechens aus einem Siege des Rechts gegen die Attentate auf das Recht in einen Sieg des Eigennutzes gegen die Attentate auf den Eigennutz zu verwandeln.

Wir machen unsere Leser aber vorzugsweise auf die Bestimmung des § 14 aufmerksam, eine Bestimmung, wobei man sich der Gewohnheit entschlagen muß, die leges barbarorum[95] für Gesetze der Barbaren zu halten. Die *Strafe* nämlich als solche, die Wiederherstellung des Rechts, wohl zu unterscheiden von der Erstattung des Wertes und dem Schadenersatze, der Wiederherstellung des Privateigentums, wird aus einer *öffentlichen Strafe* zu einer *Privatkomposition*, die Strafgelder fließen nicht in die Staatskasse, sondern in die Privatkasse des Waldeigentümers.

Ein Abgeordneter der Städte meint zwar: „Dies widerstreite der Würde des Staats und den Prinzipien einer guten Strafrechtspflege", aber ein Deputierter der Ritterschaft[1] appelliert an das Rechts- und Billigkeitsgefühl der Versammlung zum Schutz des Interesses des Waldeigentümers, also an ein *apartes* Rechts- und Billigkeitsgefühl.

Die barbarischen Völker lassen dem Beschädigten für ein bestimmtes Verbrechen eine bestimmte Komposition (Sühngeld) zahlen. Der Begriff

[1] Maximilian von Loe

der öffentlichen Strafe kam erst im Gegensatz zu dieser Ansicht auf, die im Verbrechen nur eine Verletzung des Individuums erblickt, aber das Volk und die Theorie müssen noch erfunden werden, welche dem Individuum die Privat- und die Staatsstrafe zu vindizieren die Gefälligkeit besitzen.

Ein vollständiges qui pro quo[1] muß die Landstände verführt haben. Der gesetzgebende Waldeigentümer verwechselte einen Augenblick die Personen, sich als Gesetzgeber und sich als Waldeigentümer. Das eine Mal ließ er sich als Waldeigentümer das Holz, und das andere Mal ließ er sich als Gesetzgeber die *verbrecherische Gesinnung* des Diebs bezahlen, wobei es sich ganz zufällig traf, daß der Waldeigentümer beide Male bezahlt wurde. Wir stehen also nicht mehr bei dem einfachen droit des seigneurs[2]. Wir sind durch die Epoche des öffentlichen Rechts zur Epoche des verdoppelten, des potenzierten Patrimonialrechts gelangt. Die Patrimonialeigentümer benutzen den Fortschritt der Zeit, der die Widerlegung ihrer Forderung ist, um sowohl die Privatstrafe der barbarischen Weltanschauung als auch die öffentliche Strafe der modernen Weltanschauung zu usurpieren.

Durch die Erstattung des Werts und noch gar eines besondern Schadenersatzes existiert kein Verhältnis mehr zwischen dem Holzdieb und dem Waldeigentümer, denn die Holzverletzung ist vollständig aufgehoben. Beide, Dieb und Eigentümer, sind in die Integrität ihres frühern Zustandes zurückgetreten. Der Waldeigentümer ist bei dem Holzdiebstahl nur soweit affiziert, als das Holz, aber nicht soweit, als das Recht verletzt ist. Nur die sinnliche Seite des Verbrechers trifft ihn, aber das verbrecherische Wesen der Handlung ist nicht die Attacke auf das materielle Holz, sondern die Attacke auf die Staatsader des Holzes, auf das Eigentumsrecht als solches, die Verwirklichung der unrechtlichen Gesinnung. Hat der Waldeigentümer Privatansprüche auf die rechtliche Gesinnung des Diebes, und was sollte die Vervielfachung der Strafe bei Wiederholungsfällen anders sein als eine Strafe der verbrecherischen Gesinnung? Oder kann der Waldeigentümer Privatforderungen haben, wo er keine Privatansprüche hat? War der Waldeigentümer vor dem Holzdiebstahle der Staat? Nein, aber er wird es nach dem Holzdiebstahl. Das Holz besitzt die merkwürdige Eigenschaft, sobald es gestohlen wird, seinem Besitzer Staatsqualitäten zu erwerben, die er früher nicht besaß. Der Waldeigentümer kann doch nur zurückerhalten, was ihm genommen wurde. Wird ihm der Staat zurückgegeben, und er wird ihm zurückgegeben, wenn er außer dem Privatrecht das Staatsrecht auf den Frevler erhält, so muß ihm auch der Staat geraubt werden, so muß der Staat sein

[1] Mißverständnis – [2] Herrenrecht

Privateigentum gewesen sein. Der Holzdieb trug also, ein zweiter Christophorus, in den gestohlenen Blöcken den Staat selbst auf seinem Rücken.

Die öffentliche Strafe ist die Ausgleichung des Verbrechens mit der Staatsvernunft, sie ist daher ein Recht des Staates, aber sie ist ein Recht des Staates, welches er sowenig an Privatleute zedieren, als ein Individuum dem andern sein Gewissen abtreten kann. Jedes Recht des Staats gegen den Verbrecher ist zugleich ein Staatsrecht des Verbrechers. Sein Verhältnis zum Staat kann durch kein Unterschieben von Mit[tel]gliedern in ein Verhältnis zu Privaten verwandelt werden. Wollte man dem Staat selbst das Aufgeben seiner Rechte, den Selbstmord, gestatten, so wäre doch immerhin das Aufgeben seiner Pflichten nicht nur eine Nachlässigkeit, sondern ein Verbrechen.

Der Waldeigentümer kann also ebensowenig durch den Staat ein Privatrecht auf die öffentliche Strafe erhalten, als er an und für sich irgendein denkbares Recht darauf besitzt. Wenn ich aber die verbrecherische Tat eines Dritten in Ermangelung rechtlicher Ansprüche zu einer selbständigen Erwerbsquelle mir gestalte, werde ich dadurch nicht sein Mitschuldiger? Oder bin ich weniger sein Mitschuldiger, weil ihm die Strafe und mir der Genuß des Verbrechens zufällt? Die Schuld wird nicht gemildert, wenn ein Privatmann seine Qualität als Gesetzgeber dazu mißbraucht, sich selber Staatsrechte durch das Verbrechen Dritter zu arrogieren. Der Unterschleif öffentlicher Staatsgelder ist ein Staatsverbrechen, und sind die Strafgelder keine öffentlichen Staatsgelder?

Der Holzdieb hat dem Waldeigentümer Holz entwendet, aber der Waldeigentümer hat den Holzdieb dazu benutzt, den *Staat selbst* zu entwenden. Wie wörtlich wahr dies ist, beweist § 19, wo man nicht dabei stehenbleibt, die Geldstrafe, sondern auch *Leib und Leben* des Angeklagten in Anspruch zu nehmen. Nach § 19 wird der Forstfrevler durch eine für den Waldeigentümer zu leistende *Forstarbeit* ganz in dessen Hände gegeben, was nach einem Deputierten der Städte[1]

„zu großen Inkonvenienzen führen könne. Er wolle nur auf die Gefährlichkeit dieser Vollziehungsweise bei Personen des andern Geschlechts aufmerksam machen."

Ein Deputierter der Ritterschaft[2] gibt die ewig denkwürdige Erwiderung:

„daß es zwar ebenso notwendig als zweckmäßig sei, bei der Diskussion eines Gesetzentwurfes vorab die Prinzipien desselben zu erörtern und festzustellen, daß aber, wenn dies einmal geschehen, darauf nicht wieder bei Erörterung jedes einzelnen Paragraphen zurückgegangen werden könne",

worauf der Paragraph *ohne Widerspruch* angenommen wurde.

[1] Joseph Friedrich Brust – [2] Maximilian von Loe

Seid so geschickt, von schlechten Prinzipien auszugehen, und ihr erhaltet einen unfehlbaren Rechtstitel auf die schlechten Konsequenzen. Ihr könntet zwar meinen, die Nichtigkeit des Prinzips offenbare sich in der Abnormität seiner Konsequenzen, aber wenn ihr Weltbildung besitzt, so werdet ihr einsehen, daß der Kluge bis auf die letzte Konsequenz ausschöpft, was er einmal durchgesetzt hat. Es wundert uns nur, daß der Waldeigentümer nicht auch seinen Ofen mit den Walddieben heizen darf. Da die Frage sich nicht um das Recht, sondern um die Prinzipien dreht, von denen der Landtag auszugehen beliebt, so stände dieser Konsequenz auch nicht ein Sandkorn im Wege.

In direktem Widerspruch mit dem eben aufgestellten Dogma belehrt uns ein kurzer Rückblick, wie nötig es gewesen wäre, bei jedem Paragraphen von neuem die Prinzipien zu diskutieren, wie man durch die Votierung scheinbar zusammenhangloser und in gehöriger Distanz voneinander gehaltener Paragraphen eine Bestimmung nach der andern *erschlichen* hat und nach Erschleichung der ersten in der folgenden nun auch den *Schein* der Bedingung fallenließ, unter der die erste allein annehmbar war.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 307 vom 3. November 1842]

*** Als es sich bei § 4 davon handelte, dem denunzierenden Schutzbeamten die Schätzung zu überlassen, bemerkte ein Stadtverordneter:

„Würde der Vorschlag nicht beliebt werden, das Strafgeld in die Staatskasse fließen zu lassen, so sei die vorliegende Bestimmung doppelt gefährlich."

Und es ist klar, daß der Forstbeamte nicht dasselbe Motiv zur Überschätzung hat, wenn er für den Staat, als wenn er für seinen Brotherrn taxiert. Man war so geläufig, diesen Punkt nicht zu erörtern, man ließ den Schein bestehen, als könne § 14, der die Strafgelder dem Waldeigentümer zuspricht, verworfen werden. Man hat den § 4 durchgesetzt. Nach der Votierung von zehn Paragraphen kommt man endlich auf § 14, durch welchen der § 4 einen veränderten und gefährlichen Sinn erhält. Dieser Zusammenhang wird gar nicht berührt, der § 14 wird angenommen, und die Strafgelder werden der Privatkasse des Waldeigentümers zugewiesen. Der Hauptgrund, ja der einzige Grund, der hierfür angeführt wird, ist das Interesse des Waldeigentümers, das durch die Erstattung des einfachen Werts nicht hinlänglich gedeckt sei. Aber im § 15 vergißt man wieder, daß man die Strafgelder dem Waldeigentümer votiert hat, und dekretiert ihm außer dem einfachen Wert noch besondern Schadenersatz, weil ein Mehrwert denkbar, als wenn er nicht schon durch die zufließenden Strafgelder ein Mehr erhalten. Man hat sogar

noch bemerkt, daß die Strafgelder nicht immer einziehbar wären. Man *stellte* sich also, als wolle man nur in bezug auf das Geld an die Staatsstelle treten, aber im § 19 wirft man die Maske weg und vindiziert sich nicht nur das Geld, sondern den Verbrecher selbst, nicht nur den Beutel des Menschen, sondern den Menschen.

An dieser Stelle tritt die Methode der Subreption scharf und unumwunden hervor, ja in selbstbewußter Klarheit, denn sie steht nicht mehr an, sich als Prinzip zu proklamieren.

Der einfache Wert und der Schadenersatz geben dem Waldeigentümer offenbar nur eine *Privatforderung* gegen den Holzfrevler, zu deren Realisation ihm die Zivilgerichte offenstehen. Kann der Holzfrevler nicht zahlen, so befindet sich der Waldeigentümer in der Lage jedes Privatmannes, der einen zahlungsunfähigen Schuldner hat und dadurch bekanntlich kein Recht auf Zwangsarbeit, Dienstleistung, mit einem Wort *temporelle Leibeigenschaft* des Schuldners erhält. Was gibt also dem Waldeigentümer diesen Anspruch? Die *Strafgelder*. Indem der Waldeigentümer sich die Strafgelder vindizierte, hat er, wie wir gesehen, außer seinem Privatrecht sich ein *Staatsrecht* an den Holzfrevler vindiziert und sich selbst an die Stelle des Staats gesetzt. Aber indem der Waldeigentümer sich die Strafgelder zusprach, verheimlichte er klugerweise, daß er sich die *Strafe selbst* zugesprochen hat. Er zeigte damals auf die *Strafgelder* als auf einfache *Gelder*, er zeigt jetzt auf sie als *Strafe* hin, er bekennt jetzt triumphierend, daß er durch die Strafgelder das öffentliche Recht in sein Privateigentum verwandelt hat. Statt vor dieser ebenso verbrecherischen als empörenden Konsequenz zurückzubeben, nimmt man die Konsequenz in Anspruch, eben weil sie eine Konsequenz ist. Behauptet der gesunde Menschenverstand, es widerstreite unserm, es widerstreite allem Recht, einen Staatsbürger dem andern als temporellen Leibeigenen auszuliefern und zu überweisen, so erklärt man achselzuckend, die Prinzipien seien erörtert, obgleich weder Prinzip noch Erörterung stattfand. Auf diese Weise erschleicht der Waldeigentümer durch die Strafgelder die *Person des Holzfrevlers*. Der § 19 offenbart erst den Doppelsinn des § 14.

So sieht man, der § 4 hätte durch den § 14, der § 14 hätte durch den § 15, der § 15 hätte durch den § 19, der § 19 hätte schlechtweg unmöglich sein und das ganze Strafprinzip unmöglich machen müssen, eben weil in ihm die ganze Verworfenheit dieses Prinzips erscheint.

Man kann das divide et impera nicht geschickter handhaben. Bei dem vorhergehenden Paragraphen denkt man nicht an den nachfolgenden, und bei dem nachfolgenden Paragraphen vergißt man den vorhergehenden. Der eine ist schon diskutiert, und der andere ist noch nicht diskutiert, so daß beide

durch die entgegengesetzten Gründe über alle Diskussion erhaben sind. Das anerkannte Prinzip aber ist „das Rechts- und Billigkeitsgefühl zum Schutz des Interesses des Waldeigentümers", welches direkt entgegensteht dem Rechts- und Billigkeitsgefühl zum Schutz des Interesses des Lebenseigentümers, des Freiheitseigentümers, des Menschheitseigentümers, des Staatseigentümers, des Eigentümers von nichts als sich selbst.

Doch wir sind einmal so weit. – Der Waldeigentümer erhalte an die Stelle des Holzblockes einen ehemaligen Menschen.

Shylock. Höchst weiser Richter! – Spruch war's – macht euch fertig.

Porcia. Wart' noch ein wenig; eins ist noch zu merken.
Der Schein hier gibt dir nicht ein Tröpfchen Blut,
Die Worte sind ausdrücklich, ein Pfund Fleisch,
Nimm denn den Schein und nimm du dein Pfund Fleisch;
Allein vergießest du, indem du's schneidest,
Nur einen Tropfen Christenblut, so fällt
Dein Hab und Gut, nach dem Gesetz Venedigs
Dem Staat Venedigs heim.

Graciano. O weiser Richter! – merk Jud! ein weiser Richter.

Shylock. Ist das Gesetz?

Porcia. Du sollst die Akte sehen.[102]

Und ihr sollt die Akte sehen!

Worauf begründet ihr euern Anspruch an die Leibeigenschaft des Holzfrevlers? Auf die Strafgelder. Wir haben gezeigt, daß ihr kein Recht an die Strafgelder habt. Wir sehen hievon ab. Was ist euer Grundprinzip? Daß das Interesse des Waldeigentümers, gehe auch die Welt des Rechts und der Freiheit darüber zugrunde, gesichert werde. Es steht euch unerschütterlich fest, daß euer *Holzschaden* auf *irgendeine Weise* durch den Holzfrevler zu *kompensieren* ist. Diese feste Holzunterlage eures Räsonnements ist so morsch, daß ein einziger Windzug der gesunden Vernunft sie in tausend Trümmer auseinanderstreut.

Der Staat kann und muß sagen: ich garantiere das Recht gegen alle Zufälle. Das Recht allein ist in mir unsterblich, und darum beweise ich euch die Sterblichkeit des Verbrechens, indem ich es aufhebe. Aber der Staat kann und darf nicht sagen: ein Privatinteresse, eine bestimmte Existenz des Eigentums, eine Waldhut, ein Baum, ein Holzsplitter, und gegen den Staat ist der größte Baum kaum ein Holzsplitter, ist gegen alle Zufälle garantiert, ist unsterblich. Der Staat kann nicht an gegen die Natur der Dinge, er kann das Endliche nicht gegen die Bedingungen des Endlichen, nicht gegen den Zufall stichfest machen. Sowenig euer Eigentum *vor* dem Verbrechen von dem

Staat gegen jeden Zufall garantiert werden konnte, sowenig kann das Verbrechen diese unsichere Natur eures Eigentums ins Gegenteil verkehren. Allerdings wird der Staat euer Privatinteresse sichern, soweit es durch vernünftige Gesetze und vernünftige Präventivmaßregeln gesichert werden kann, aber der Staat kann euerer Privatforderung an den Verbrecher kein anderes Recht zugestehen als das Recht der Privatforderungen, den Schutz der Zivilgerichtsbarkeit. Könnt ihr euch auf diesem Wege wegen der Mittellosigkeit des Verbrechers keine Kompensation verschaffen, so folgt weiter nichts, als daß *jeder rechtliche Weg* zu dieser Kompensation aufgehört hat. Die Welt fällt deswegen nicht aus ihren Angeln, der Staat verläßt deswegen nicht die Sonnenbahn der Gerechtigkeit, und ihr habt die Vergänglichkeit alles Irdischen erfahren, eine Erfahrung, die euerer gediegenen Religiösität kaum als pikante Neuigkeit oder wunderlicher als Stürme, Feuersbrunst und Fieber erscheinen wird. Wollte der Staat aber den Verbrecher zu eurem temporellen Leibeigenen machen, so opferte er die Unsterblichkeit des Rechts eurem endlichen Privatinteresse. Er bewiese also dem Verbrecher die Sterblichkeit des Rechts, dessen Unsterblichkeit er ihm in der Strafe beweisen muß.

Als Antwerpen zu König Philipps Zeiten die Spanier durch Überschwemmung seines Gebiets leicht hätte abhalten können, gab es die Metzgerzunft nicht zu, weil sie fette Ochsen auf der Weide hatte.[103] Ihr verlangt, daß der Staat sein geistiges Gebiet aufgebe, damit euer Holzblock gerächt werde.

Es sind noch einige Nebenbestimmungen des § 16 zu referieren. Ein Abgeordneter der Städte[1] bemerkt:

„Nach der bisherigen Gesetzgebung würden acht Tage Gefängnis einer Geldstrafe von fünf Talern gleichgerechnet. Es sei kein genügender Grund vorhanden, hiervon abzugehen." (Nämlich statt der acht Tage vierzehn Tage zu setzen.)

Zu demselben Paragraphen hatte der Ausschuß folgenden Zusatz vorgeschlagen:

„daß in keinem Falle die Gefängnisstrafe weniger als 24 Stunden währen solle".

Als man bemerkte, daß dies Minimum zu stark sei, führte dagegen ein Mitglied aus dem Stande der Ritterschaft[2] an,

„daß das französische Forstgesetz ein geringeres Strafmaß als drei Tage nicht enthalte".

Derselbe Atemzug, der gegen die Bestimmung des französischen Gesetzes fünf Taler statt mit acht mit vierzehn Tagen Gefängnis kompensiert, sträubt sich aus Devotion gegen das französische Gesetz, drei Tage in 24 Stunden zu verwandeln.

[1] Joseph Friedrich Brust – [2] Cornelius Leonard Joseph Wergifosse

Der obenerwähnte Stadtdeputierte bemerkt ferner:

„wenigstens würde es sehr hart sein, bei Holzentwendungen, die doch immer nicht als ein schwer zu bestrafendes Verbrechen angesehen werden können, für eine Geldbuße von fünf Talern vierzehn Tage Gefängnis eintreten zu lassen. Das werde dazu führen, daß der Bemittelte, welcher sich mit Geld loskauft, nur einfach, der Arme aber doppelt bestraft werde."

Ein Abgeordneter der Ritterschaft[1] erwähnt, daß in der Umgebung von Cleve viele Forstfrevel verübt würden, bloß um Aufnahme in das Arresthaus und die Gefangenenkost zu erhalten. Beweist dieser Abgeordnete der Ritterschaft nicht eben, was er widerlegen will, daß reine Notwehr gegen Hunger und Obdachlosigkeit die Leute zum Holzfreveln treibt? Ist diese entsetzliche Not ein aggravierender Umstand?

Der obenerwähnte *Stadtdeputierte*:

„Die schon gerügte Schmälerung der Kost müsse er zu hart und besonders bei *Strafarbeiten* für ganz unausführbar halten."

Von mehreren Seiten wird gerügt, daß die Schmälerung der Kost bis zu *Wasser* und *Brot* zu hart sei. Ein Deputierter der Landgemeinde[2] bemerkte: daß im Regierungsbezirk Trier die Schmälerung der Kost bereits eingeführt sei und sich als sehr *wirksam* erwiesen habe.

Warum will der ehrenwerte Redner in Brot und Wasser grade die Ursache der guten Wirkung zu Trier finden, warum nicht etwa in der *Verstärkung des religiösen Sinnes*, von dem der Landtag so viel und so rührend zu sprechen wußte? Wer hätte damals geahnt, daß Wasser und Brot die wahren Gnadenmittel! In gewissen Debatten glaubte man das englische Heiligenparlament[104] hergestellt – und jetzt? Statt Gebet und Vertrauen und Gesang, Wasser und Brot, Gefängnis und Forstarbeit! Wie freigebig paradierte man mit Worten, um den Rheinländern einen Stuhl im Himmel zu verschaffen, wie freigebig ist man wieder mit Worten, um eine ganze Klasse von Rheinländern bei Wasser und Brot zur Forstarbeit zu peitschen, ein Einfall, den sich ein holländischer Plantagenbesitzer kaum gegen seine Neger erlauben wird. Was beweist das alles? Daß es leicht ist, heilig zu sein, wenn man nicht menschlich sein will. So wird man den Passus verstehen:

„Die Bestimmung des § 23 fand ein Landtagsmitglied[3] *unmenschlich*; sie wurde nichtsdestoweniger angenommen."

Außer der *Unmenschlichkeit* wird von diesem Paragraphen nichts berichtet.

Unsere ganze Darstellung hat gezeigt, wie der Landtag die exekutive Gewalt, die administrativen Behörden, das Dasein des Angeklagten, die Staatsidee, das Verbrechen selbst und die Strafe zu *materiellen Mitteln des Privat-*

[1] von Rynsch – [2] Peter Maria Benedikt Bender – [3] Johann Heinrich vom Baur

interesses herabwürdigt. Man wird es konsequent finden, daß auch das *richterliche Urteil* als bloßes Mittel und die *Rechtskräftigkeit* des Urteils als überflüssige Weitläufigkeit behandelt wird.

In § 6 wünscht der Ausschuß das Wort *„rechtskräftig"* zu streichen, da durch Aufnahme desselben bei Kontumazialerkenntnissen den Holzdieben ein Mittel an die Hand gegeben würde, sich der verschärften Strafe für Wiederholungsfälle zu entziehen; es wird aber dagegen durch mehrere Abgeordnete protestiert und bemerkt, man müsse sich der vom Ausschuß vorgeschlagenen Beseitigung des Ausdrucks: *„rechtskräftig Urteil"* in dem § 6 des Entwurfs widersetzen. Diese Bezeichnung der Urteile sei gewiß nicht ohne juristische Erwägung an dieser Stelle sowie im Paragraphen aufgenommen. Allerdings würde die Absicht der strengern Bestrafung der Rezidive dann leichter und häufiger erfüllt werden, wenn jede erste richterliche Sentenz hinreichte, um die Anwendung der schärfern Strafe zu begründen. Es sei aber zu bedenken, ob man in dieser Art den von dem Referenten hervorgehobenen *Interessen der Forsthut* ein *wesentliches Rechtsprinzip* opfern wolle. Man könne damit sich nicht einverstanden erklären, daß mit Verletzung eines unbestreitbaren Grundsatzes des Rechtsverfahrens einem Urteile, welches noch keinen gesetzlichen Bestand habe, eine solche Wirkung beigelegt werde. Ein anderer Abgeordneter der Städte trug ebenfalls auf Verwerfung des Amendements vom Ausschusse an. Dasselbe verstoße gegen die Bestimmungen des Strafrechts, wonach nie eine Verschärfung der Strafe eintreten könne, bis die erste Strafe durch rechtskräftiges Urteil festgestellt sei.

Der Referent erwidert:

„das *Ganze sei ein exzeptionelles Gesetz* und also auch *eine exzeptionelle Bestimmung* wie die vorgeschlagene darin zulässig". „Vorschlag des Ausschusses zur Streichung von rechtskräftig *genehmigt*."

Das Urteil ist bloß vorhanden, um die Rezidive zu konstatieren. Die gerichtlichen Formen erscheinen der begehrlichen Unruhe des Privatinteresses als beschwerliche und überflüssige Hindernisse einer pedantischen Rechtsetikette. Der Prozeß ist nur ein sicheres Geleit, das man dem Gegner zum Gefängnis gibt, eine bloße Vorbereitung zur Exekution, und wo er mehr sein will, wird er zum Schweigen gebracht. Die Angst des Eigennutzes späht, berechnet, kombiniert aufs akkurateste, wie der Gegner das Rechtsterrain, das man als ein notwendiges Übel gegen ihn betreten muß, für sich ausbeuten könne, und man kommt ihm zuvor durch die umsichtigsten Gegenmanöver. Man stößt auf das Recht selbst als Hindernis bei der ungezügelten Geltendmachung seines Privatinteresses, und man behandelt das Recht als ein Hindernis. Man marktet, man feilscht mit ihm, man handelt ihm hie und da einen

Grundsatz ab, man beschwichtigt es durch die flehendste Hinweisung auf das Recht des Interesses, man klopft ihm auf die Schultern, man flüstert ihm ins Ohr, das seien Ausnahmen und keine Regel ohne Ausnahme, man sucht das Recht gleichsam durch den Terrorismus und die Akkuratesse, die man ihm gegen den Feind gestattet, zu entschädigen für die schlüpfrige Gewissensweitheit, mit der man es als Garantie des Angeklagten und als selbständigen Gegenstand behandelt. Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen kollidiert.

Der Waldeigentümer, der selbst *gestraft* hat, ist so konsequent, auch selbst zu *richten*, denn er richtet offenbar, indem er ein Urteil ohne rechtskräftige Geltung für rechtskräftig erklärt. Welch eine törichte, unpraktische Illusion ist überhaupt ein parteiloser Richter, wenn der Gesetzgeber parteiisch ist? Was soll ein uneigennütziges Urteil, wenn das Gesetz eigennützig ist? Der Richter kann den Eigennutz des Gesetzes nur puritanisch formulieren, nur rücksichtslos anwenden. Die Parteilosigkeit ist dann die Form, sie ist nicht der Inhalt des Urteils. Den Inhalt hat das Gesetz antizipiert. Wenn der Prozeß nichts als eine gehaltlose Form ist, so hat solche formale Lappalie keinen selbständigen Wert. Nach dieser Ansicht würde chinesisches Recht französisches Recht, wenn man es in die französische Prozedur einzwängte, aber das *materielle Recht* hat seine *notwendige, eingeborne Prozeßform*, und so notwendig im chinesischen Recht der Stock, so notwendig zu dem Inhalt der hochnotpeinlichen Halsgerichtsordnung die Tortur als Prozeßform gehört, so notwendig gehört zum öffentlichen freien Prozeß ein seiner Natur nach öffentlicher, durch die Freiheit und nicht durch das Privatinteresse diktierter Gehalt. Der Prozeß und das Recht sind so wenig gleichgültig gegeneinander, als etwa die Formen der Pflanzen und Tiere gleichgültig sind gegen das Fleisch und das Blut der Tiere. Es muß *ein* Geist sein, der den Prozeß und der die Gesetze beseelt, denn der Prozeß ist nur die *Lebensart des Gesetzes*, also die Erscheinung seines innern Lebens.

Die Seeräuber von Tidong brechen den Gefangenen, um sich ihrer zu versichern, Arme und Beine. Um sich der Forstfrevler zu versichern, hat der Landtag dem Rechte nicht nur Arme und Beine gebrochen, sondern sogar das Herz durchbohrt. Wir erachten hiergegen sein Verdienst um die Wiedereinführung unseres Prozesses in einigen Kategorien als eine wahre Nullität; wir müssen im Gegenteil die Offenherzigkeit und Konsequenz anerkennen, die dem unfreien Gehalt eine unfreie Form gibt. Bringt man materiell das Privatinteresse, welches das Licht der Öffentlichkeit nicht erträgt, in unser Recht hinein, so gebe man ihm auch seine angemessene Form, heimliches

Verfahren, damit wenigstens keine gefährlichen, selbstgefälligen Illusionen erweckt und genährt werden. Wir halten es für die Pflicht aller Rheinländer und vorzugsweise der rheinischen Juristen, in diesem Augenblicke ihre Hauptaufmerksamkeit dem *Rechtsgehalt* zu widmen, damit uns nicht zuletzt die leere Maske zurückbleibt. Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist.

Der eben besprochene Vorschlag des Ausschusses und das billigende Votum des Landtags sind der Blütenpunkt der ganzen Debatte, denn die *Kollision zwischen dem Interesse der Forsthut und den Rechtsprinzipien*, den durch unser eigenes Gesetz sanktionierten Rechtsprinzipien, tritt hier in das Bewußtsein des Landtags selbst. Der Landtag hat darüber abgestimmt, ob die Rechtsprinzipien dem Interesse der Forsthut zu opfern seien oder das Interesse der Forsthut den Rechtsprinzipien, und das *Interesse hat das Recht überstimmt.* Man hat sogar eingesehen, daß das ganze Gesetz eine *Exzeption vom Gesetz* und deshalb gefolgert, daß *jede* exzeptionelle Bestimmung darin zulässig sei. Man beschränkte sich darauf, Konsequenzen zu ziehen, die der Gesetzgeber versäumt hat. Überall, wo der Gesetzgeber vergaß, daß es sich um eine Exzeption vom Gesetz und nicht von einem Gesetz handelt; wo er den rechtlichen Standpunkt geltend macht, da tritt die Tätigkeit unseres Landtags mit sicherem Takt berichtigend und ergänzend hinzu und läßt das Privatinteresse dem Recht Gesetze geben, wo das Recht dem Privatinteresse Gesetze gab.

Der Landtag hat also *vollkommen seine Bestimmung erfüllt.* Er hat, wozu er *berufen* ist, ein bestimmtes *Sonderinteresse* vertreten und als letzten Endzweck behandelt. Daß er dabei das Recht mit Füßen trat, ist eine *einfache Konsequenz seiner Aufgabe,* denn das Interesse ist seiner Natur nach blinder, maßloser, einseitiger, mit einem Worte gesetzloser Naturinstinkt, und kann das Gesetzlose Gesetze geben? Das Privatinteresse wird so wenig zum Gesetzgeben befähigt dadurch, daß man es auf den Thron des Gesetzgebers setzt, als ein Stummer, dem man ein Sprachrohr von enormer Länge in die Hand gibt, zum Sprechen befähigt wird.

Wir sind nur mit Widerstreben dieser langweiligen und geistlosen Debatte gefolgt, aber wir hielten es für unsere Pflicht, an einem Beispiel zu zeigen, was von einer *Ständeversammlung der Sonderinteressen,* würde sie einmal ernstlich zur Gesetzgebung berufen, zu erwarten sei.

Wir wiederholen noch einmal, unsere Landstände haben ihre Bestimmung als Landstände erfüllt, aber wir sind weit entfernt, sie damit rechtfertigen zu wollen. Der Rheinländer mußte in ihnen über den Landstand, der Mensch mußte über den Waldeigentümer siegen. Es ist ihnen selbst gesetz-

lich nicht nur die Vertretung der Sonderinteressen, sondern auch die Vertretung des Interesses der Provinz überwiesen, und so widersprechend beide Aufgaben sind, in einem Kollisionsfalle durfte man keinen Augenblick anstehen, die Vertretung des Sonderinteresses der Vertretung der Provinz aufzuopfern. Der Sinn für Recht und Gesetz ist der *bedeutsamste Provinzialismus* der Rheinländer; aber es versteht sich von selbst, daß das Sonderinteresse, wie kein Vaterland, so keine Provinz, wie nicht den allgemeinen, so nicht den heimischen Geist kennt. In direktem Widerspruch zu der Behauptung jener Schriftsteller der Einbildung, welche ideale Romantik, unergründliche Gemütstiefe und fruchtbarste Quelle individueller und eigentümlicher Gestaltungen der Sittlichkeit in einer Vertretung der Sonderinteressen zu finden belieben, hebt eine solche alle natürlichen und geistigen Unterschiede auf, indem sie an ihrer Stelle die unsittliche, unverständige und gemütlose Abstraktion einer bestimmten Materie und eines bestimmten, ihr sklavisch unterworfenen Bewußtseins auf den Thron erhebt.

Holz bleibt Holz in Sibirien wie in Frankreich; Waldeigentümer bleibt Waldeigentümer in Kamtschatka wie in der Rheinprovinz. Wenn also Holz und Holzbesitzer als solche Gesetze geben, so werden sich diese Gesetze durch nichts unterscheiden als den geographischen Punkt, wo, und die Sprache, worin sie gegeben sind. Dieser *verworfene Materialismus*, diese Sünde gegen den heiligen Geist der Völker und der Menschheit ist eine unmittelbare Konsequenz jener Lehre, welche die „Preußische Staats-Zeitung" dem Gesetzgeber predigt, bei einem Holzgesetz nur an Holz und Wald zu denken und die einzelne materielle Aufgabe *nicht politisch*, d. h. nicht im Zusammenhang mit der ganzen Staatsvernunft und Staatssittlichkeit zu lösen.

Die *Wilden von Kuba* hielten das Gold für den *Fetisch der Spanier*. Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer. Die Wilden von Kuba, wenn sie der Sitzung der rheinischen Landstände beigewohnt, würden sie nicht das *Holz* für den *Fetisch* der *Rheinländer* gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, daß man mit dem Fetischismus den Tierdienst verbindet, und die Wilden von Kuba hätten die *Hasen* ins Meer geworfen, um die *Menschen* zu retten.

Geschrieben im Oktober 1842.

Karl Marx

Der Ehescheidungsgesetzentwurf[105]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 353 vom 19. Dezember 1842]

** *Köln*, 18. Dezember. Die „Rheinische Zeitung" hat in bezug auf den *Ehescheidungsgesetzentwurf* eine *gänzlich isolierte* Stellung eingenommen, deren Unhaltbarkeit ihr bis jetzt von keiner Seite nachgewiesen worden ist. Die „Rheinische Zeitung" stimmt mit dem Entwurfe überein, soweit sie die bisherige preußische Ehegesetzgebung für unsittlich, die bisherige Unzahl und Frivolität der Scheidungsgründe für unzulässig, die bisherige Prozedur nicht der Würde des Gegenstandes angemessen findet, was übrigens von dem ganzen altpreußischen Gerichtsverfahren gelte. Dagegen machte die „Rheinische Zeitung" gegen den neuen Entwurf folgende Haupteinwendungen: 1. Daß an die Stelle einer *Reform* eine bloße *Revision* getreten, also das preußische Landrecht[67] als Fundamentalgesetz beibehalten worden, wodurch eine große Halbheit und Unsicherheit entstanden sei; 2. daß die Ehe nicht als *sittliche*, sondern als *religiöse* und *kirchliche* Institution von der Gesetzgebung behandelt, also das *weltliche* Wesen der Ehe verkannt worden sei; 3. daß die Prozedur sehr mangelhaft und eine äußerliche Komposition widersprechender Elemente sei; 4. daß einerseits polizeiliche, dem Begriff der Ehe widersprechende Härten, andererseits eine zu große Nachgiebigkeit gegen die sogenannten Billigkeitsgründe nicht zu verkennen seien; 5. daß die ganze Fassung des Entwurfes an logischer Konsequenz, Präzision, Klarheit und durchgreifenden Gesichtspunkten viel zu wünschen übriglasse.

Soweit die Gegner des Entwurfes einen dieser Mängel rügen, stimmen wir daher mit ihnen überein, können dagegen ihre unbedingte Apologie des früheren Systems keineswegs billigen. Wir wiederholen noch einmal unsern früher ausgesprochenen Satz: „Wenn die Gesetzgebung die Sittlichkeit nicht verordnen, so kann sie noch weniger die Unsittlichkeit als zu Recht gültig anerkennen."[1] Fragen wir, worauf das Räsonnement *dieser* Gegner (die nicht

[1] Karl Marx: „Zum Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik" (siehe Ergänzungsband, Teil 1, unserer Ausgabe, S. 390)

Gegner der kirchlichen Auffassung und der andern angegebenen Mängel sind) fußt, so sprechen sie uns beständig von dem Unglücke der wider ihren Willen gebundenen Ehegatten. Sie stellen sich auf einen eudämonistischen Standpunkt, sie denken nur an die zwei Individuen, sie vergessen die *Familie*, sie vergessen, daß beinahe jede Ehescheidung eine Familienscheidung ist und, selbst rein juristisch betrachtet, die Kinder und ihr Vermögen nicht von dem willkürlichen Belieben und seinen Einfällen abhängig gemacht werden können. Wäre die Ehe nicht die Basis der Familie, so wäre sie ebensowenig Gegenstand der Gesetzgebung, als es etwa die Freundschaft ist. Jene berücksichtigen also *nur* den individuellen Willen oder richtiger die *Willkür* der Ehegatten, aber sie berücksichtigen nicht den *Willen der Ehe*, die sittliche Substanz dieses Verhältnisses. Der Gesetzgeber aber hat sich wie ein Naturforscher zu betrachten. Er *macht* die Gesetze nicht, er erfindet sie nicht, er formuliert sie nur, er spricht die innern Gesetze geistiger Verhältnisse in bewußten positiven Gesetzen aus. Wie man es nun als die maßloseste Willkür dem Gesetzgeber vorwerfen müßte, sobald er an die Stelle des Wesens der Sache seine Einfälle treten ließe, so hat doch wohl der Gesetzgeber nicht minder das Recht, es als die maßloseste Willkür zu betrachten, wenn Privatpersonen ihre Kapricen gegen das Wesen der Sache durchsetzen wollen. Niemand wird gezwungen, eine Ehe zu schließen; aber jeder muß gezwungen werden, sobald er eine Ehe schließt, sich zum Gehorsam gegen die Gesetze der Ehe zu entschließen. Wer eine Ehe schließt, der *macht*, der *erfindet* die Ehe nicht, so wenig als ein Schwimmer die Natur und die Gesetze des Wassers und der Schwere erfindet. Die Ehe kann sich daher nicht seiner Willkür, sondern seine Willkür muß sich der Ehe fügen. Wer willkürlich die Ehe bricht, der behauptet, die Willkür, *das Gesetzlose ist das Gesetz der Ehe*, denn kein Vernünftiger wird die Anmaßung besitzen, seine Handlungen für privilegierte Handlungen, für Handlungen zu halten, die *ihm allein* zustehen, wird sie vielmehr für gesetzmäßige, *allen zustehende* Handlungen ausgeben. Wogegen opponiert ihr aber? Gegen Gesetzgebungen der Willkür, aber ihr werdet doch nicht in demselben Momente die Willkür zum Gesetze machen wollen, wo ihr den Gesetzgeber der Willkür anklagt.

Hegel sagt: *An sich*, dem Begriffe nach, sei die Ehe untrennbar, aber *nur* an sich, d. h. nur ihrem Begriffe nach.[106] Es ist damit nichts *Eigentümliches* über die Ehe gesagt. Alle sittlichen Verhältnisse sind *ihrem Begriff* nach unauflöslich, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man ihre *Wahrheit* voraussetzt. Ein *wahrer* Staat, eine *wahre* Ehe, eine *wahre* Freundschaft sind unauflöslich, aber kein Staat, keine Ehe, keine Freundschaft entsprechen durchaus ihrem Begriff, und wie die wirkliche Freundschaft sogar in der

Familie, wie der wirkliche Staat in der Weltgeschichte, so ist die wirkliche Ehe im Staate *auflösbar*. Keine sittliche *Existenz* entspricht oder *muß* wenigstens nicht ihrem *Wesen* entsprechen. Wie nun in der Natur von selbst die Auflösung und der Tod da erscheint, wo ein Dasein seiner Bestimmung durchaus nicht mehr entspricht, wie die Weltgeschichte entscheidet, ob ein Staat so sehr mit der Idee des Staates zerfallen ist, daß er nicht weiterzubestehen verdient, so entscheidet der Staat, unter welchen Bedingungen eine *existierende* Ehe aufgehört hat, eine Ehe zu sein. Die Ehescheidung ist nichts als die Erklärung: diese Ehe ist eine *gestorbene* Ehe, deren Existenz nur Schein und Trug ist. Es versteht sich von selbst, daß weder die Willkür des Gesetzgebers noch die Willkür der Privatpersonen, sondern nur das *Wesen der Sache* entscheiden kann, ob eine Ehe gestorben ist oder nicht, denn eine *Todeserklärung* hängt bekanntermaßen vom Tatbestand und nicht von den *Wünschen* der beteiligten Parteien ab. Wenn ihr aber bei dem *physischen* Tod prägnante unverkennbare Beweise verlangt, sollte nicht der Gesetzgeber nur nach den untrüglichsten Symptomen einen *sittlichen Tod* konstatieren dürfen, da das Leben der sittlichen Verhältnisse zu konservieren nicht nur sein Recht, sondern auch seine *Pflicht*, die Pflicht seiner Selbsterhaltung ist!

Die *Sicherheit*, daß die *Bedingungen*, unter denen die *Existenz* eines sittlichen Verhältnisses seinem *Wesen* nicht mehr entspricht, treu, dem Stande der Wissenschaft und der allgemeinen Einsicht angemessen, ohne vorgefaßte Meinungen konstatiert werden, wird allerdings nur dann vorhanden sein, wenn das Gesetz der bewußte Ausdruck des Volkswillens, also mit ihm und durch ihn geschaffen ist. Über die Erleichterung oder Erschwerung der Ehescheidung fügen wir noch ein Wort hinzu: Haltet ihr einen Naturkörper für gesund, für fest, für wahrhaft organisiert, wenn jeder äußere Anstoß, jede Verletzung ihn aufheben wird? Würdet ihr euch nicht für beleidigt halten, wenn man als Axiom aufstellte, eure Freundschaft könne den kleinsten Zufällen nicht widerstehen und *müsse* vor jeder Grille sich auflösen? Der Gesetzgeber kann aber hinsichtlich der Ehe nur bestimmen, wann sie aufgelöst werden *darf*, also ihrem Wesen nach *aufgelöst* ist. Die richterliche Auflösung kann nur eine Protokollierung der innern Auflösung sein. Der Gesichtspunkt des Gesetzgebers ist der Gesichtspunkt der Notwendigkeit. Der Gesetzgeber *ehrt* also die Ehe, erkennt ihr tiefes sittliches Wesen an, wenn er sie für mächtig genug hält, viele Kollisionen bestehen zu können, ohne sich selber einzubüßen. Die Weichheit gegen die Wünsche der Individuen würde in eine Härte gegen das Wesen der Individuen, gegen ihre sittliche Vernunft, die sich in sittlichen Verhältnissen verkörpert, umschlagen.

Schließlich können wir es nur eine Übereilung nennen, wenn die Länder

der *strengen Ehescheidung*, zu denen das Rheinland *stolz* ist sich zu zählen, von manchen Seiten der *Heuchelei* beschuldigt werden. Nur ein Gesichtskreis, der über die ihn umgebende Sittenverderbnis nicht hinausreicht, kann dergleichen Anschuldigungen wagen, die man z.B. in der Rheinprovinz lächerlich findet und höchstens als einen Beweis hinnimmt, wie selbst die *Vorstellung* sittlicher Verhältnisse verlorengehen und jede sittliche Tatsache als ein *Märchen* und eine Lüge verstanden werden kann; was die unmittelbare Konsequenz solcher Gesetze ist, welche nicht die Hochachtung vor dem Menschen diktiert hat, ein Fehler, der dadurch nicht aufgehoben wird, daß man von der materiellen Verachtung zu der ideellen Verachtung übergeht und statt der bewußten Unterwerfung unter sittlich-natürliche Mächte einen bewußtlosen Gehorsam gegen eine übersittliche und übernatürliche Autorität verlangt.

Karl Marx

[Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung"]

Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" für den preußischen Staat[107]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 1 vom 1. Januar 1843]

* *Köln*, 31. Dezember. Die deutsche Presse beginnt das neue Jahr unter *scheinbar* trüben Auspizien. Das soeben erfolgte Verbot der *„Leipziger Allgemeinen Zeitung"* für die preußischen Staaten widerlegt wohl schlagend genug alle selbstgefälligen Träume der Leichtgläubigen von den großen *Konzessionen* der Zukunft. Da die „Leipziger Allgemeine Zeitung", die unter *sächsischer Zensur* erscheint, wegen ihrer Besprechung der preußischen Angelegenheiten verboten wird, so wird damit zugleich die Hoffnung einer *zensurfreien* Besprechung unserer innern Angelegenheiten verboten. Das ist eine faktische Konsequenz, die niemand ableugnen wird.

Die Hauptvorwürfe, die gegen die „Leipziger Allgemeine Zeitung" verlautbarten, waren ungefähr folgende:

„Sie bringe Gerücht auf Gerücht, und hinterher erweise sich mindestens die Hälfte als falsch. Zudem halte sie sich nicht an die Tatsachen, sondern spähe nach den Triebfedern; und wie falsch ihr Urteil hier oftmals auch sei, immer spreche sie dasselbe mit dem Pathos der Unfehlbarkeit und oft mit der gehässigsten Leidenschaft aus. Ihr Treiben sei unstät, ‚indiskret', ‚unfertig', mit einem Worte ein schlechtes Treiben."

Angenommen, diese Anschuldigungen seien sämtlich begründet, sind es Anschuldigungen gegen den *willkürlichen Charakter* der „Leipziger Allgemeinen Zeitung", oder sind es nicht vielmehr Anschuldigungen gegen den *notwendigen Charakter* der eben erst entstehenden jungen *Volkspresse*? Handelt es sich nur um die Existenz einer *gewissen Art* von Presse, oder handelt es sich um die Nichtexistenz der *wirklichen* Presse, d. h. der *Volkspresse*?

Die französische, die englische, jede Presse hat in derselben Art und

Weise begonnen wie die deutsche Presse, und jede dieser Pressen hat dieselben Vorwürfe verdient und erhalten. Die Presse ist nichts und soll nichts sein als das *laute*, freilich „oft leidenschaftliche und im Ausdruck übertreibende und fehlgreifende tägliche Denken und Fühlen eines wirklich als Volk denkenden Volkes". Daher ist sie wie das Leben, immer werdend, nie fertig. Sie steht im Volke und fühlt all sein Hoffen und sein Fürchten, sein Lieben und sein Hassen, seine Freuden und seine Leiden ehrlich mit. Was sie hoffend und fürchtend erlauscht, verkündet sie laut und urteilt darüber heftig, leidenschaftlich, einseitig, wie ihr Gemüt und Gedanken eben im Augenblicke bewegt sind. Das Irrige in Tatsachen und Urteilen, was sie heute brachte, wird sie morgen widerlegen. Sie ist die eigentliche „naturwüchsige" Politik, die ihre Gegner ja sonst zu lieben pflegen.

Die Vorwürfe, die in den letzten Tagen in einem Atem der jungen „Presse" gemacht wurden, hoben sich wechselseitig auf. Seht, sagte man, welche feste, gehaltene, bestimmte Politik haben *englische* und *französische* Blätter. Sie basieren auf dem wirklichen Leben, ihre Ansicht ist die Ansicht einer *vorhandenen fertigen* Macht, sie doktrinieren das Volk nicht, sie sind die wirklichen Doktrinen des Volkes und seiner Parteien. Ihr aber sprecht nicht die Gedanken, die Interessen des Volkes aus, ihr *macht* sie erst oder schiebt sie ihm vielmehr unter. Ihr schafft den Parteigeist. Ihr seid nicht seine Schöpfungen. So wird es der Presse zum Vorwurf gemacht, bald, daß *keine* politischen Parteien bestehen, bald, daß sie diesem Mangel *abhelfen* und politische Parteien schaffen will. Aber es versteht sich von selbst. Wo die Presse *jung* ist, ist der Volksgeist *jung*, und das *tägliche* laute politische Denken eines eben erst erwachenden Volksgeistes wird unfertiger, formloser, übereilter sein als das eines Volksgeistes, der in politischen Kämpfen groß und stark und selbstgewiß geworden ist. Vor allem das Volk, dessen politischer Sinn erst erwacht, fragt weniger nach der *faktischen* Richtigkeit dieser oder jener Begebenheit als nach ihrer *sittlichen* Seele, mit welcher sie wirkt; Tatsache oder Fabel, sie bleibt eine Verkörperung der Gedanken, Befürchtungen, Hoffnungen des Volks, ein *wahres* Märchen. Das Volk sieht dies, sein Wesen, in dem Wesen seiner Presse abgespiegelt, und wo es dies nicht sähe, würde es sie als ein *Unwesentliches* keiner Teilnahme würdigen, denn ein Volk läßt sich nicht betrügen. Mag sich daher die junge Presse täglich kompromittieren, mögen schlechte Leidenschaften in sie eindringen, das Volk erblickt in ihr seinen eigenen Zustand und weiß, daß trotz allem Gift, was die Bosheit oder der Unverstand herbeischleppt, ihr Wesen immer wahr und rein bleibt und das Gift in ihrem immer bewegten, immer vollen Strome zur Wahrheit und zur heilsamen Arznei wird. Es weiß, daß seine Presse seine Sünden trägt, sich

für es erniedrigt und zu seinem Ruhme, auf Vornehmigkeit, Suffisance und Unwiderleglichkeit verzichtend, die Rose des sittlichen Geistes innerhalb der Dornen der Gegenwart darstellt.

Wir müssen also die Vorwürfe, die man der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" gemacht hat, als Vorwürfe gegen die junge Volkspresse, also gegen die wirkliche Presse betrachten, denn es versteht sich von selbst, daß die Presse nicht wirklich werden kann, ohne ihre notwendigen, in ihrem Wesen begründeten Entwicklungsstadien durchzumachen. Wir müssen aber die Verwerfung der Volkspresse für eine Verwerfung des politischen Volksgeistes erklären. Und dennoch haben wir im Beginn unseres Artikels die Auspizien der deutschen Presse als *scheinbar* trübe bezeichnet. Und so ist es, denn der Kampf gegen ein Dasein ist *die erste Form* seiner Anerkennung, seiner Wirklichkeit und seiner Macht. Und nur der Kampf kann sowohl die Regierung als das Volk, als die Presse selbst von der wirklichen und notwendigen Berechtigung der Presse überzeugen. Nur er kann zeigen, ob sie eine Konzession oder eine Notwendigkeit, eine Illusion oder eine Wahrheit ist.

Die „Kölnische Zeitung" und das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung"[108]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 4 vom 4. Januar 1843]

* *Köln*, 3. Januar. Die „*Kölnische Zeitung*" brachte in ihrer Nummer vom 31. Dezember einen „Leipzig, 27." bezeichneten Korrespondenzartikel, der beinahe frohlockend das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" mitteilte, während die Kabinettsordre, welche das Verbot jener Zeitung dekretiert und in der gestern hier eingetroffenen „Staatszeitung" enthalten ist, vom 28. Dezember datiert. Das Rätsel löst sich einfach durch die Bemerkung, daß am 31. Dezember die Nachricht von dem Verbote der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" bei hiesiger Post eintraf und die „Kölnische Zeitung" es angemessen fand, nicht nur eine Korrespondenz, sondern auch einen Korrespondenten zu *schreiben* und ihrer *eigenen Stimme* die gute Stadt Leipzig zum Domizil anzuweisen. Die „merkantile" Phantasie der „Kölnischen Zeitung" war so „gewandt", die Begriffe zu verwechseln. Sie erblickte die Residenz der „Kölnischen Zeitung" in Leipzig, weil die Residenz der „Leipziger Zeitung" in Köln eine Unmöglichkeit geworden. Sollte die Redaktion der „Kölnischen Zeitung" auch bei kälterem Nachdenken das Spiel ihrer Phantasie als eine trockene Wahrheit der Tatsache verteidigen wollen, so würden wir uns genötigt sehen,

in bezug auf die mystische Korrespondenz aus Leipzig noch eine *Tatsache* mitzuteilen, die

„alle Schranken des Anstandes überschreitet und auch bei uns jedem Gemäßigten und Besonnenen als eine unbegreifliche *Indiskretion*"

erscheinen wird.

Was das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" selbst betrifft, so haben wir unsere Ansicht ausgesprochen. Wir haben nicht die an der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" gerügten Mängel als aus der Luft gegriffen bestritten, aber wir haben behauptet, daß es Mängel sind, welche aus dem *Wesen* der *Volkspresse* selbst hervorgehen, also in ihrem Entwickelungsgang geduldet werden müssen, wenn man ihren Entwickelungsgang überhaupt dulden will.

Die „Leipziger Allgemeine Zeitung" ist nicht die *ganze* deutsche Volkspresse, aber sie ist ein notwendiger integrierender Teil derselben. Die verschiedenen Elemente, welche die Natur der Volkspresse bilden, müssen bei naturgemäßer Entwickelung derselben zunächst jedes für sich seine *eigentümliche* Ausbildung finden. Der ganze Körper der Volkspresse wird also in verschiedene Zeitungen von verschiedenen, sich wechselweis ergänzenden Charakteren zerfallen, und wenn z.B. in der einen die politische Wissenschaft, wird in der andern die politische Praxis, wenn in der einen der *neue* Gedanke, wird in der andern die *neue* Tatsache das vorwiegende Interesse bilden. Nur dadurch, daß die Elemente der Volkspresse ihre ungehinderte, selbständige und *einseitige* Entwickelung erhalten und sich in verschiedene Organe verselbständigen, kann die „*gute*" Volkspresse gebildet werden, d.h. die Volkspresse, die alle *wahren* Momente des *Volksgeistes* harmonisch in sich vereinigt, so daß in jeder Zeitung der wirkliche sittliche Geist ebenso ganz gegenwärtig ist wie in jedem Blatt der Rose ihr Duft und ihre Seele. Aber damit die Presse ihre Bestimmung erreiche, ist es vor allem notwendig, ihr keine Bestimmung von außen vorzuschreiben und ihr jene Anerkennung zu gewähren, die man selbst der Pflanze zu gewähren gewohnt ist, die Anerkennung ihrer *innern Gesetze*, denen sie nicht nach Willkür sich entziehen darf und kann.

Die gute und die schlechte Presse

[„Rheinische Zeitung" Nr. 6 vom 6. Januar 1843]

* *Köln*, 5. Januar. Wir haben schon manches in abstracto über den Unterschied der „*guten*" und der „*schlechten*" Presse hören müssen. Veranschaulichen wir einmal den Unterschied an einem Beispiel!

Die „Elberfelder Zeitung" vom 5. Januar bezeichnet sich selbst in einem

von Elberfeld datierten Artikel als „gute Presse". Die „Elberfelder Zeitung" vom 5. Januar bringt folgende Notiz:

„Berlin, 31. Dez. Das Verbot der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' hat hier im ganzen einen *geringen* Eindruck gemacht."

Dagegen berichtet die „Düsseldorfer Zeitung" übereinstimmend mit der „Rheinischen Zeitung":

„*Berlin*, 1. Jan. Das unbedingte Verbot der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' erregt hier die *größte* Sensation, da die Berliner dieselbe sehr gerne lasen etc."

Welche Presse, die „gute" oder die „schlechte" Presse, ist nun die „*wahre*" Presse! Welche spricht die Wirklichkeit, und welche spricht die *gewünschte* Wirklichkeit aus! Welche stellt die öffentliche Meinung dar, und welche entstellt die öffentliche Meinung! Welche verdient also das *Staatsvertrauen*?

Mit der Erklärung der „Kölnischen Zeitung" sind wir wenig zufriedengestellt. Sie beschränkt sich in ihrer Replik auf unsere Bemerkung über ihre „beinahe frohlockende" Ankündigung des Verbots der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" nicht nur auf den *statistischen* Teil, sondern auf einen Druckfehler. Die „Kölnische Zeitung" wird wohl selbst wissen, daß in dem Passus: „das Rätsel löst sich einfach durch die Bemerkung, daß am 31. Dezember die Nachricht von dem Verbote der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' bei hiesiger Post eintraf" – stehen mußte und nur durch einen Druckfehler nicht steht: am *30.* Dezember. Am 30. Dezember mittags erhielt nämlich, was wir nötigenfalls beweisen können, die „Rheinische", also wohl auch die „Kölnische" Zeitung diese Nachricht von der hiesigen Post.

Replik auf den Angriff eines „gemäßigten" Blattes

[„Rheinische Zeitung" Nr. 8 vom 8. Januar 1843]

* *Köln*, 7. Januar. Ein *gemäßigtes* rheinisches Blatt, wie die „Allgemeine Augsburger Zeitung" in ihrer diplomatischen Sprache sagt[109], d. h. ein Blatt von mäßigen Kräften, sehr mäßigem Charakter und allermäßigstem Verstand, hat unsere Behauptung: „Die ‚Leipziger Allgemeine Zeitung' ist ein notwendiger integrierender Teil der deutschen Volkspresse"[1], in die Behauptung umgestellt, die *Lüge* sei ein notwendiger Teil der Presse.[110] Wir wollen keinen großen Anstoß daran nehmen, daß dieses mäßige Blatt einen einzelnen Satz aus unserm Räsonnement herausreißt und die im quästionierten Artikel wie in einem früheren gegebene Auseinandersetzung seiner hohen und

[1] Siehe vorl. Band, S. 155

ehrenvollen Berücksichtigung nicht wert erachtet hat. So wenig wir an jemanden die Anforderung stellen, aus seiner eigenen Haut herauszuspringen, so wenig dürfen wir verlangen, ein Individuum oder eine Partei solle über ihre geistige Haut, über die Schranken ihres Verstandeshorizontes einen salto mortale wagen, am wenigsten eine Partei, der ihre Beschränktheit für Heiligkeit gilt. Wir erörtern also nicht, was jene Bewohnerin des intellektuellen *Mittelreiches* tun mußte, um uns zu widerlegen, wir erörtern nur ihre wirklichen Taten.

Zunächst werden die alten Sünden der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" aufgezählt, ihr Verhalten zu den hannoverschen Angelegenheiten[111], ihre Parteipolemik gegen den Katholizismus (hinc illae lacrimae ![112] würde unsere Freundin dasselbe Verhalten, nur nach entgegengesetzter Richtung hin, zu den Todsünden der Münchner „Politischen Blätter" zählen?)[113], ihre Klatschereien etc. etc. Es fällt uns hierbei ein Aperçu aus den „Wespen" von Alphons Karr ein. Herr Guizot, heißt es, schildert den Herrn Thiers, und Herr Thiers schildert den Herrn Guizot als Landesverräter, und leider haben beide recht. Wenn sämtliche deutschen Zeitungen alten Stils sich ihre Vergangenheit vorwerfen wollten, so könnte sich der Prozeß nur um die formelle Frage bewegen, ob sie gesündigt haben durch das, was sie taten, oder durch das, was sie *nicht* taten. Wir würden unserer Freundin gern den harmlosen Vorzug vor der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" einräumen, nicht nur keine schlechte, sondern gar keine Existenz gewesen zu sein.

Indes unser inkriminierter Artikel sprach nicht von dem vergangenen, sondern von dem *gegenwärtigen* Charakter der „Leipziger Allgemeinen Zeitung", obgleich wir, wie sich von selbst versteht, gegen ein Verbot der „Elberfelder Zeitung", des „Hamburger Correspondenten" und der zu Koblenz erscheinenden „Rhein- und Mosel-Zeitung" nicht minder ernstgemeinte Einwendungen zu machen hätten, denn der *Rechtszustand* wird durch den moralischen Charakter oder gar die politischen und religiösen Meinungen der Individuen nicht alteriert. Der *rechtlose* Zustand der Presse ist vielmehr über allen Zweifel erhaben, sobald man ihre *Existenz* von ihrer *Gesinnung* abhängig macht. Bis jetzt gibt es nämlich noch keinen Kodex der Gesinnung und keinen Gerichtshof der Gesinnung.

Der *letzten Phase* der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" wirft nun das „gemäßigte" Blatt die falschen Tatsachen, Entstellungen, Lügen vor und beschuldigt uns daher mit ehrlicher Entrüstung, die *Lüge* für ein notwendiges Element der *Volks*presse zu halten. Und wenn wir diese fürchterliche Folgerung gelten ließen, wenn wir behaupteten, die *Lüge* sei ein notwendiges Element der Volkspresse, namentlich der *deutschen* Volkspresse? Wir meinen nicht die *Lüge der Gesinnung*, die geistige Lüge, wir meinen die *Lüge der Tat-*

sache, die körperliche Lüge! Steiniget! Steiniget! würde unsere christliche Freundin rufen. Steiniget! Steiniget! würde der Chorus einfallen. Aber übereilen wir uns nicht, nehmen wir die Welt, wie sie ist, seien wir keine Ideologen, und wir geben unserer Freundin das Zeugnis, kein Ideologe zu sein. Das „gemäßigte" Blatt werfe auf seine eigenen Spalten einen prüfenden Blick, und berichtet es nicht, wie die „Preußische Staats-Zeitung", wie alle deutschen, wie alle Zeitungen der Welt, täglich Lügen aus *Paris,* Klatschereien über bevorstehende Ministerialwechsel in Frankreich, von irgendeinem Pariser Blatt ausgeheckte Falsa, die der nächste Tag, die nächste Stunde widerlegt! Und hält die „Rhein- und Mosel-Zeitung" die *faktische Lüge* für ein notwendiges Element in den Rubriken England, Frankreich, Spanien, Türkei, aber für ein verdammliches, todeswürdiges Verbrechen in der Rubrik Deutschland oder Preußen? Woher dies doppelte Maß und Gewicht? Woher diese doppelte Ansicht von Wahrheit? Warum darf dasselbe Blatt auf der einen Kolumne die frivole Sorglosigkeit eines Neuigkeitsboten, warum muß es auf der andern Kolumne die trockene Unwiderleglichkeit eines Amtsblattes zur Schau tragen? Offenbar, weil es für deutsche Zeitungen eine französische, englische, türkische, spanische Zeit, aber keine deutsche Zeit, sondern nur eine *deutsche Zeitlosigkeit* geben soll. Sind aber nicht vielmehr die Blätter zu loben und *von Staats wegen* zu loben, welche die Aufmerksamkeit, das fieberhafte Interesse, die dramatische Spannung, die alles *Werdende,* die vor allem die *werdende Zeitgeschichte* begleiten, dem *Ausland* entreißen und dem *Vaterland* erobern! Nehmt selbst an, sie erregten Unzufriedenheit, Verstimmung! So erregen sie doch *deutsche* Unzufriedenheit, *deutsche* Verstimmung, so haben sie dem Staate immer noch die abgewandten Gemüter zurückgeschenkt, wenn auch zunächst aufgeregte, verstimmte Gemüter! Und sie haben nicht nur Unzufriedenheit und Verstimmung, sie haben Befürchtungen und Hoffnungen, sie haben Freud und Leid, sie haben vor allem eine wirkliche *Teilnahme* am Staat erregt, sie haben den Staat zu einer *Herzens-,* zu einer *Hausangelegenheit* seiner Glieder, sie haben statt Petersburg, London, Paris: Berlin, Dresden, Hannover etc. zu den Hauptstädten auf der Landkarte des politischen deutschen Geistes gemacht, eine Tat, die ruhmwürdiger ist als die Verlegung der Welthauptstadt von Rom nach Byzanz.

Wenn aber die deutschen und preußischen Zeitungen, die sich das Ziel stellten, Deutschland und Preußen zum Hauptinteresse der Deutschen und Preußen zu machen, das mysteriöse priesterliche Wesen des Staates in ein lichtes, allen zugängliches und gehöriges Laienwesen, den Staat in das Fleisch und Blut der Staatsbürger zu verwandeln, wenn sie an faktischer Wahrheit den französischen und englischen Zeitungen nachstehen, wenn sie oft un-

geschickt und märchenhaft sich benehmen, so bedenkt, daß der Deutsche seinen Staat nur vom *Hörensagen* kennt, daß *verschlossene Türen* keine *Brillen* sind, daß ein *geheimes* Staatswesen kein *öffentliches* Staatswesen ist, so macht nicht zu einem Fehler der Zeitungen, was nur ein Fehler des Staats ist, ein Fehler, den eben diese Zeitungen zu korrigieren suchen.

Wir wiederholen also nochmals: *„Die ‚Leipziger Allgemeine Zeitung' ist ein notwendiger integrierender Teil der deutschen Volkspresse."* Sie hat vorzugsweise das unmittelbare Interesse an der *politischen Tatsache*, wir haben vorzugsweise das Interesse an dem *politischen Gedanken* befriedigt, wobei es sich von selbst versteht, daß weder die Tatsache den Gedanken noch der Gedanke die Tatsache ausschließt, aber es handelt sich hier um den *vorherrschenden* Charakter, um das *Unterscheidungsmerkmal.*

Replik auf die *Denunziation* eines „benachbarten" Blattes

[„Rheinische Zeitung" Nr. 10 vom 10. Januar 1843]

* *Köln*, 9. Januar. Es wäre wider alle Ordnung gewesen, wenn die *„gute"* Presse jetzt nicht von allen Seiten her ihre Rittersporen an uns zu verdienen suchte, an ihrer Spitze die Prophetin *Hulda* aus Augsburg, der wir nächstens auf ihre abermalige Herausforderung[114] zum Tanz aufspielen werden. Heute haben wir es mit unserer invaliden Nachbarin zu tun, mit der höchst ehrenwerten „Kölnischen Zeitung"! Toujours perdrix![1]

Zunächst: „Etwas Vorläufiges" oder ein „Vorläufiges Etwas", ein Denkzettel, den wir ihrer heutigen *Denunziation*[115] zur Verständigung vorausschicken wollen, ein allerliebstes Histörchen von der Art und Weise, wie die „Kölnische Zeitung" sich *„Achtung"* bei der Regierung zu verschaffen sucht, die „wahre Freiheit" im Gegensatz zur „Willkür" geltend macht und sich von innen „Schranken" zu setzen weiß. Der geneigte Leser wird sich erinnern, wie in Nr. 4 der „Rheinischen Zeitung" die „Kölnische Zeitung" geradezu beschuldigt ward, ihre Korrespondenz aus Leipzig, welche beinahe frohlockend das vielfach besprochene Verbot ankündigte, selbst *fabriziert* zu haben, wie ihr zugleich von einer ernstlichen Verteidigung der Echtheit jenes Dokuments wohlmeinend abgeraten ward unter der bestimmten Androhung, daß wir widrigenfalls „in bezug auf die mystische Korrespondenz aus Leipzig" noch eine unangenehme *Tatsache* veröffentlichen müßten.[2] Der gütige Leser wird sich der zahmen, ausweichenden Replik der „Kölnischen Zeitung" vom 5. Januar erinnern, unserer berichtigenden Duplik in Nr. 6[3] und der „leidenden

[1] Immer dasselbe! – [2] siehe vorl. Band, S. 154/155 – [3] siehe vorl. Band, S. 156

Stille", welche die „Kölnische Zeitung" hierauf zu beobachten für gut fand. Die fragliche Tatsache ist diese: Die „Kölnische Zeitung" fand das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" durch eine Mitteilung gerechtfertigt, die

„alle Schranken des Anstandes überschreitet und auch bei uns jedem Gemäßigten und Besonnenen als eine unbegreifliche *Indiskretion* erscheinen muß".

Es war hiermit offenbar die Publikation des *Herweghschen* Briefes[116] gemeint. Man konnte vielleicht diese Ansicht der „Kölnischen Zeitung" teilen, wenn die *„Kölnische Zeitung"* nur nicht selbst wenige Tage vorher den *Herweghschen* Brief dem Publikum hätte mitteilen *wollen* und nur *„von außen"* auf „Schranken" gestoßen wäre, die ihre gute Absicht vereitelten.

Wir wollen damit keineswegs der „Kölnischen Zeitung" ein illoyales Gelüste vorwerfen, aber wir müssen dem Publikum anheimstellen, ob es eine *begreifliche Diskretion* ist, ob es nicht alle Grenzen des *Anstandes* und der *öffentlichen Moral* verletzen heißt, wenn man dieselbe Tat seinem Nächsten als todeswürdiges Verbrechen vorwirft, die man eben im Begriffe stand, selbst auszuführen, die nur ein *äußeres* Hindernis nicht zur *eigenen* Tat werden ließ. Man wird es nach dieser Aufklärung verständlich finden, wenn das böse Gewissen der „Kölnischen Zeitung" uns heute mit einer *Denunziation* antwortet. Sie sagt:

„Es wird dort" (in der „Rheinischen Zeitung") „behauptet, daß der ungewöhnlich scharfe, fast schneidende, jedenfalls unangenehme Ton, den die Presse gegen Preußen annehme, *keinen andern* Grund habe als den, sich dadurch der Regierung bemerklich zu machen und sie wecken zu wollen. Denn das Volk sei über die vorhandenen Staatsformen schon weit hinaus, diese litten an eigentümlicher Hohlheit; das Volk wie die Presse hätten *kein* Vertrauen zu diesen Institutionen und noch weniger zu einer Entwickelung von innen heraus."

Die „Kölnische Zeitung" begleitet diese Worte mit folgendem Ausruf:

„Muß man nicht staunen, daß neben solchen Äußerungen noch immer Klagen über mangelhafte Preßfreiheit erschallen? Kann man mehr verlangen als die Freiheit, der Regierung ins Gesicht zu sagen, daß alle Staatsinstitutionen Plunder seien, nicht einmal gut, den Übergang zu etwas Besserem zu bilden."

Zunächst müssen wir uns über die Art und Weise des Zitierens verständigen. Der Verfasser des quästionierten Artikels[117] wirft sich die Frage auf, woher der scharfe Ton der Presse gerade in bezug auf Preußen komme? Er antwortet: *„Ich glaube,* den Grund hauptsächlich in folgendem finden zu müssen." Er behauptet nicht, was ihm die „Kölnische Zeitung" *unterschiebt,* daß *kein anderer* Grund vorhanden sei, er gibt seine Ansicht vielmehr nur als

seinen Glauben, als seine *individuelle* Meinung. Der Verfasser räumt ferner ein, was die „Kölnische Zeitung" verschweigt, daß „der Aufschwung von 1840 sich zum Teil in die Staatsformen hineingeworfen, ihnen Fülle und Leben zu geben versucht" habe. Dennoch fühle man, „daß der Volksgeist eigentlich an ihnen vorbeigehe, sie kaum streift und fast auch als Durchgang zu einer weitern Entwickelung *noch nicht zu erkennen* oder doch nicht zu *achten versteht*". Der Verfasser fährt fort: „Ob dieselben ein Recht haben oder nicht, lassen wir dahingestellt sein: genug, das Volk sowie die Presse haben kein *volles* Vertrauen zu den Institutionen, noch weniger zu der Möglichkeit einer *Entwickelung aus ihnen heraus und von unten herauf*." Die „Kölnische Zeitung" verwandelt „kein *volles* Vertrauen" in *kein* Vertrauen und läßt von dem letzten Teile des angeführten Satzes die Worte aus: „und von unten herauf", wodurch der Sinn wesentlich modifiziert wird.

Die Presse, fährt unser Verfasser fort, wandte sich *daher* beständig an die *Regierung*, weil es „sich noch um die Formen selbst zu handeln schien, innerhalb deren der berechtigte sittliche Willen, die heißen Wünsche, die Bedürfnisse des Volkes eine freie, offene, gewichtige Sprache der Regierung gegenüber führen könnten". Fassen wir nun diese Stellen zusammen, behauptet der quästionierte Artikel, was die „Kölnische Zeitung" ihn „der Regierung ins Gesicht" sagen läßt: *„daß alle Staatsinstitutionen Plunder seien, nicht einmal gut, den Übergang zu einem Besseren zu bilden"*?

Handelt es sich hier um *alle* Staatsinstitutionen? Es handelt sich nur um die Staatsformen, in denen sich „der Volkswille" „frei, offen und gewichtig" aussprechen könne. Und welches waren bis vor kurzem diese *Staatsformen*? Offenbar nur die *Provinzialstände*[117]. Hat das Volk den Provinzialständen besonderes Vertrauen geschenkt? Hat es eine große volkstümliche Entwickelung aus ihnen heraus erwartet? Hat der loyale Bülow-Cummerow sie für einen *wahren* Ausdruck des Volkswillens gehalten?[118] Aber nicht nur das Volk und die Presse, die *Regierung* hat anerkannt, daß Staatsformen selbst noch *fehlten*, oder hätte sie ohne diese Anerkennung auch nur Anlaß gehabt, eine *neue* Staatsform, die „Ausschüsse"[119] zu schaffen? Daß aber auch die Ausschüsse in ihrer jetzigen Gestalt nicht ausreichten, das haben nicht nur wir behauptet[1], das ist in der „Kölnischen Zeitung" von einem *Ausschußmitglied* behauptet worden[120].

Die fernere Behauptung, daß die *Staatsformen* eben noch als *Formen* dem Inhalt gegenüberstehen und der Volksgeist sich nicht in ihnen als *seinen*

[1] Karl Marx: „Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger ‚Allgemeinen Zeitung' über die ständischen Ausschüsse in Preußen" (siehe Ergänzungsband, Teil 1, unserer Ausgabe, S.405–419)

eigenen Formen „heimisch" fühle, sie nicht als die Formen seines eignen Lebens wisse, diese Behauptung wiederholt nur, was von vielen preußischen und auswärtigen Zeitungen, am meisten aber von *konservativen* Schriftstellern, ausgesprochen wurde, nämlich, daß die *Bürokratie* noch zu mächtig sei, daß weniger der ganze Staat als ein Teil des Staates, die „Regierung", ein eigentliches Staatsleben führe. Inwiefern die jetzigen Staatsformen geeignet seien, teils sich selbst mit lebendigem Inhalt zu füllen, teils die ergänzenden Staatsformen sich anzureihen, die Beantwortung dieser Frage mußte die „Kölnische Zeitung" da suchen, wo wir die Provinzialstände und Provinzialausschüsse in bezug auf unsere ganze Staatsorganisation betrachten, und sie hätte dort die sogar ihrer Weisheit verständliche Auskunft gefunden. „Wir verlangen nicht, daß man bei der Volksvertretung von den wirklich vorhandenen Unterschieden abstrahiere, wir verlangen vielmehr, daß man an die wirklichen, durch die innere Konstruktion des Staats geschaffenen und bedingten Unterschiede anknüpft." „Wir verlangen nur *konsequente und allseitige Durchbildung der preußischen Fundamentalinstitutionen*, wir verlangen, daß man nicht plötzlich das wirkliche und organische Staatsleben verlasse, um in unwirkliche, mechanische, untergeordnete, unstaatliche Lebenssphären zurückzusinken." („Rheinische Zeitung", Jahrgang 1842, Nr. 345.)[1] Und was läßt uns die ehrenwerte „Kölnische Zeitung" sagen? – „daß alle *Staatsinstitutionen Plunder* seien, nicht einmal gut, den Übergang zu etwas Besserem zu bilden!" Es scheint beinahe, als glaube die „Kölnische Zeitung" den Mangel an *eigner Kühnheit* dadurch ersetzen zu können, daß sie andern die frechen Ausgeburten ihrer feigen, aber mutwillig vagierenden Phantasie unterschiebt.

Die Denunziation der „Kölnischen" und die Polemik der „Rhein- und Mosel-Zeitung"

[„Rheinische Zeitung" Nr. 13 vom 13. Januar 1843]

* *Köln*, 11. Januar.

„Votre front à mes yeux montre peu d'allégresse!
Serait-ce ma présence, Eraste, qui vous blesse?
Qu'est-ce donc? qu'avez-vous? et sur quels déplaisirs,
Lorsque vous me voyez, poussez-vous des soupirs?"[121]

[1] Karl Marx: „Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger ‚Allgemeinen Zeitung' über die ständischen Ausschüsse in Preußen" (siehe Ergänzungsband, Teil 1, unserer Ausgabe, S. 405–419)

Diese Worte zunächst der benachbarten „*Kölnerin*"! Die „Kölnische Zeitung" verbreitet sich nicht über ihre „*angebliche Denunziation*", sie läßt diesen *Hauptpunkt* fallen und beschwert sich nur, daß man die „Redaktion" bei dieser Gelegenheit nicht eben auf die angenehmste Weise in den Kampf verwickelt habe.[122] Allein, beste Nachbarin, wenn ein Korrespondent der „Kölnischen Zeitung" eine unserer Berliner Korrespondenzen mit der „Rheinischen Zeitung" identifiziert[115], warum sollte die „Rheinische Zeitung" die erwidernde Rhein-Korrespondenz der „Kölnischen Zeitung" nicht mit der „Kölnischen Zeitung" identifizieren dürfen[117]? Nun ad vocem: *Tatsache:*

„Sie" (die „Rheinische Zeitung") „wirft *uns* keine *Tatsache*, sondern eine *Absicht* vor!"

Wir werfen der „Kölnischen Zeitung" nicht nur eine Absicht, sondern eine *Tatsache dieser Absicht* vor. Eine Tatsache, die Aufnahme des Herweghschen Briefes, wurde der „Kölnischen Zeitung" durch *äußere Zufälle* in eine Absicht verwandelt, obgleich sich ihre Absicht schon in eine Tatsache verwandelt hatte. Jede vereitelte Tatsache sinkt zur bloßen Absicht zurück, gehört sie darum weniger vor die Gerichte? Jedenfalls wäre es eine sonderbare Tugend, welche die Rechtfertigung ihrer Taten in dem Zufall fände, der diese Taten vereitelte, sie zu *keiner* Tat, sondern zur bloßen Absicht der Tat werden ließ. Aber unsere loyale Nachbarin wirft die Frage auf, zwar nicht an die „Rheinische Zeitung", die bei ihr in dem mißlichen Verdacht steht, von ihrer „Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit" nicht so leicht um eine Antwort „in Verlegenheit" gelassen zu werden, sondern an

„jenen geringen Teil des Publikums, der etwa noch nicht ganz im klaren darüber ist, welchen Glauben die *Verdächtigungen*" (soll wohl heißen: die Verteidigungen gegen Verdächtigungen) „dieses Blattes verdienen",

aber, fragt sie, woher weiß die „Rheinische Zeitung",

„daß wir mit dieser Absicht" (sc. der Mitteilung des Herweghschen Briefes) „nicht auch die andere" (signo haud probato)* „Absicht verbanden, die Zurechtweisung hinzuzufügen, die der kindische Mutwillen des Verfassers verdient hatte"?

Aber woher weiß die „Kölnische Zeitung", welche *Absicht* die Veröffentlichung der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" hatte? Warum nicht etwa die harmlose Absicht, eine Neuigkeit zuerst mitzuteilen? Warum nicht etwa die loyale Absicht, jenen Brief einfach vor den Richterstuhl der öffentlichen Meinung zu stellen? Wir wollen unserer Nachbarin eine Anekdote erzählen. In Rom ist der Druck des Korans verboten. Ein verschmitzter Italiener wußte sich zu helfen. Er gab eine *Widerlegung* des Korans heraus, d.h. ein Buch,

* Durch keinen Beweis konstatiert

welches auf dem Titelblatt sich „Widerlegung des Korans" benennt, aber hinter dem Titelblatt ein einfacher Abdruck des Korans ist. Und haben nicht alle Ketzer diese Finte zu spielen gewußt? Ist nicht Vanini verbrannt worden, obgleich er in seinem Theatrum mundi[123], bei Verkündigung des Atheismus, sorgfältig und prunkend alle Gegengründe wider denselben geltend macht. Hat nicht selbst Voltaire in seiner „Bible enfin expliquée" im Text den Unglauben und in den Noten den Glauben gelehrt, und hat man an die purifizierende Kraft dieser Noten geglaubt?

„Aber", schließt unsere ehrenwerte Nachbarin, „war, wenn wir diese Absicht hatten, unsere Aufnahme des ohnedies allgemein bekannten Schreibens mit der ursprünglichen Veröffentlichung in gleiche Reihe zu stellen?"

Aber, beste Nachbarin, auch die „Leipziger Allgemeine Zeitung" veröffentlichte nur ein Schreiben, was in vielen Abschriften zirkulierte. „Fürwahr, Mylord, ihr seid zu tadelsüchtig."[124]

In dem päpstlichen Enzyklikum ex cathedra vom 15. August 1832, Mariä Himmelfahrt, steht zu lesen:

„Wahnsinn (deliramentum) ist es, zu behaupten, jedem Menschen sei *Gewissensfreiheit* zuzugestehen; nicht genug zu verabscheuen ist *Preßfreiheit*."[125]

Diese Sentenz trägt uns von Köln nach Koblenz zu dem „mäßigen" Blatt, zu der „*Rhein- und Mosel-Zeitung*", deren Wehgeschrei gegen unser Verfechten der Preßfreiheit nach jenem Zitat verständlich und gerechtfertigt sein wird, so sonderbar es hiernach auch lauten müßte, wollte sie etwa sich selbst „zu den sehr eifrigen Freunden der Presse"[110] zählen. Aus den „mäßigen" Spalten des Blattes springen heut zwar nicht zwei Löwen, wohl aber ein Löwenfell und eine Löwenkutte heraus, denen wir die gebührende naturhistorische Aufmerksamkeit widmen wollen. Nr. 1 expektoriert sich unter anderm dahin:

„Der Kampf ist von ihrer Seite" (der „Rheinischen Zeitung") „ein so loyaler, daß sie uns gleich von vornherein die Zusicherung erteilt, sogar gegen ein Verbot der ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' würde sie sich um des ihr so sehr am Herzen liegenden ‚*Rechtszustandes*' willen aufmachen, eine Zusicherung, welche ebenso schmeichelhaft als beruhigend für uns wäre, wenn nur nicht zufällig in demselben Atem eine *Schmähung* gegen die bekanntermaßen *längst wirklich bei uns verbotenen* ‚Münchener historisch-politischen Blätter' dem Ritter für *jede* gekränkte Preßfreiheit entschlüpfte."[126]

Sonderbar, daß in demselben Moment, wo die *faktische* Zeitungslüge mit einem Verdikt belegt wird, faktisch gelogen wird! Die Stelle, auf welche angespielt wird, lautet wörtlich: „Zunächst werden die alten Sünden der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' aufgezählt, ihr Verhalten zu den hannoverschen

Angelegenheiten, ihre Parteipolemik gegen den Katholizismus (hinc illae lacrimae!); würde unsere Freundin dasselbe Verhalten, nur nach entgegengesetzter Richtung hin, zu den Todsünden der Münchener ‚Politischen Blätter' zählen?"[1] In diesen Zeilen wird von den Münchener „Politischen Blättern" eine „Parteipolemik" gegen den Protestantismus ausgesagt. Haben wir damit ihr Verbot gerechtfertigt? Konnten wir es dadurch rechtfertigen wollen, daß wir „*dasselbe* Verfahren", welches wir bei der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" als *keine* Ursache zu einem Verbot darstellen, „nur nach entgegengesetzter Richtung hin" in den Münchener „Politischen Blättern" wiederfinden? Im Gegenteil! Wir fragten das Gewissen der „Rhein- und Mosel-Zeitung", ob ihr dasselbe Verfahren auf der einen Seite ein Verbot rechtfertige und auf der andern ein Verbot nicht rechtfertige! Wir fragten sie also, ob sie das Verfahren selbst oder ob sie nicht vielmehr nur die Richtung des Verfahrens mit einem Verdikt belege? Und die „Rhein- und Mosel-Zeitung" hat unsere Frage beantwortet, sie hat dahin geantwortet, daß sie nicht, wie *wir*, die religiöse Parteipolemik, sondern *nur die* Parteipolemik verdammt, die so verwegen ist, *protestantisch* zu sein. Wenn wir in demselben Moment, wo wir die „Leipziger Allgemeine Zeitung" gegen „das eben erfolgte" Verbot in Schutz nahmen, ihrer Parteipolemik gegen den Katholizismus *mit* der „Rhein- und Mosel-Zeitung" erwähnten, durften wir die Parteipolemik der „längst verbotenen" Münchener „Politischen Blätter" nicht *ohne* die „Rhein- und Mosel-Zeitung" erwähnen? Nr. 1 war also so gütig, die „geringe Öffentlichkeit des Staats", die „Unfertigkeit" eines „täglichen", lauten und ungewohnten „politischen Denkens", den Charakter der „werdenden Zeitgeschichte", lauter Gründe, womit wir die *faktische* Zeitungslüge entschuldigten, mit einem *neuen* Grund zu vermehren, mit der faktischen *Verstandesschwäche* eines großen Teils der deutschen Presse. Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" hat an sich selbst den Beweis geliefert, wie ein *unwahres* Denken notwendig und unabsichtlich *unwahre* Tatsachen, also Entstellungen und Lügen produziert.

Wir kommen zu Nr. 2, zu der Löwen*kutte*[127], denn die weitern Gründe von Nr. 1 machen hier weitläufiger den Prozeß ihrer Verwickelung durch. Die Löwenkutte unterrichtet zunächst das Publikum über ihre wenig interessanten Gemütszustände. – Sie habe einen „Zornerguß" erwartet. Nun brächten wir eine „anscheinend leicht hingeworfene, *vornehme Abfertigung*". Ihrem Danke für diese „unerwartete Schonung" mischt sich der ärgerliche Zweifel bei, „ob jene unerwartete Schonung in der Tat als ein Zug der Milde oder vielmehr als eine Folge der geistigen Unbehaglichkeit und Ermattung anzusehen".

[1] Siehe vorl. Band, S. 157

Wir wollen unserm frommen Herrn nicht auseinandersetzen, wie *geistliche Behaglichkeit* wohl einen Grund zu *geistiger Unbehaglichkeit* abgeben könnte, wir wollen gleich zu dem „Inhalt der fraglichen Erwiderung" übergehen. Der fromme Herr gesteht, „leider nicht verhehlen zu können", daß seinem „allermäßigstem Verstande" die „Rheinische Zeitung" „ihre Verlegenheit nur hinter leeren Wortfechtereien zu verbergen suche", und um keinen Augenblick den Schein einer „*geheuchelten*" Demut oder Bescheidenheit aufkommen zu lassen, belegt der fromme Herr seinen „allermäßigsten" Verstand sogleich mit den schlagendsten, unwiderleglichsten Proben. Er beginnt wie folgt:

„‚Die alten Sünden der „L[eipziger] A[llgemeinen] Z[eitung]", ihr Verhalten zu den hannoverschen Angelegenheiten, ihre Parteipolemik gegen den Katholizismus, ihre Klatschereien etc.', nun ja, die können nicht geleugnet werden; aber – meint unsere vortreffliche Schülerin des großen Philosophen Hegel – *diese Vergehen sind vollkommen dadurch entschuldigt*, daß *auch andere* Blätter dergleichen sich haben zuschulden kommen lassen – (gerade wie ja auch ein Spitzbube *vor Gericht* sich nicht glänzender rechtfertigen kann, als indem er sich auf die schlechten Streiche seiner zahlreichen, noch frei in der Welt umherspazierenden Kameraden beruft)."

Wo haben wir gesagt, „die alten Sünden der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' seien vollkommen dadurch *entschuldigt*, daß *auch andere* Blätter sich dergleichen haben zuschulden kommen lassen"? Wo haben wir diese alten Sünden auch nur zu „entschuldigen" *versucht*? Unser wirkliches Räsonnement, welches sehr wohl zu unterscheiden ist von dem Widerschein unsers Räsonnements in dem Spiegel des „allermäßigsten Verstandes", unser wirkliches Räsonnement lautete also: Zunächst zählt die „Rhein- und Mosel-Zeitung" die „alten Sünden" der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" auf. Wir spezifizieren darauf diese Sünden und fahren dann fort: „Wenn *sämtliche* deutsche Zeitungen alten Stils sich ihre Vergangenheit vorwerfen wollten, *so* könnte sich der Prozeß nur um die formelle Frage bewegen, ob sie gesündigt haben durch das, was sie taten, oder durch das, was sie *nicht* taten. Wir würden unserer Freundin", der „Rhein- und Mosel-Zeitung", „gern den harmlosen Vorzug vor der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung' einräumen, nicht nur keine schlechte, sondern gar keine Existenz gewesen zu sein."[1]

Wir sagen also nicht, daß *auch andre Blätter*, wir sagen, daß *sämtliche* deutsche Zeitungen älteren Stils, worunter wir ausdrücklich die „Rhein- und Mosel-Zeitung" begreifen, nicht sich miteinander *vollständig* entschuldigen,

[1] Siehe vorl. Band, S. 157

sondern sich mit *Recht* dieselben Vorwürfe machen können. Nur könne die „Rhein- und Mosel-Zeitung" den zweideutigen Vorzug in Anspruch nehmen, durch das gesündigt zu haben, was sie *nicht* tat, also ihre *Unterlassungs*sünden den *Begehungs*sünden der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" gegenüberstellen. Wir können der „Rhein- und Mosel-Zeitung" ihre passive Schlechtigkeit an einem frischen Beispiel erklären. Sie kühlt jetzt an der toten „Leipziger Allgemeinen Zeitung" ihr fanatisches Gelüste, während sie die „Leipziger Allgemeine Zeitung" bei Lebzeiten exzerpierte, statt sie zu widerlegen. Das Gleichnis, womit der „allermäßigste Verstand" unser Räsonnement sich zu verdeutlichen strebt, bedarf einer kleinen, aber wesentlichen Korrektur. Er hätte nicht von *einem* Spitzbuben sprechen müssen, der sich *vor Gericht* mit den andern frei umherlaufenden Spitzbuben entschuldigt. Er hätte von *zwei* Spitzbuben sprechen müssen, von denen der eine, der sich nicht gebessert hat und nicht eingesperrt wird, über den andern triumphiert, der eingesperrt wird, *obgleich* er sich gebessert hat.

„Zudem", fährt der „allermäßigste Verstand" fort, „zudem ‚wird der Rechtszustand durch den moralischen Charakter oder gar die politischen und religiösen Meinungen der Individuen nicht alteriert', und hat *folglich* selbst ein absolut schlechtes Blatt *eben dadurch, daß es lediglich eine schlechte Existenz ist,* auch ein *Recht,* eine solche *schlechte* Existenz zu sein (gerade wie allem übrigen Schlechten auf Erden, eben wegen seiner schlechten Existenz, auch das *Recht* zu existieren nicht bestritten werden kann)."

Es scheint, der fromme Herr will uns überzeugen, daß er nicht nur nicht bei keinem „großen", sondern auch nicht einmal bei einem „kleinen" Philosophen in die Schule gegangen ist.

Der Passus, dem unser Freund so wunderlich verzerrte und verworrene Züge andichtet, lautete, ehe er in dem Medium des „allermäßigsten Verstandes" sich gebrochen hatte, also:

„Indes unser inkriminierter Artikel sprach nicht von dem vergangenen, sondern von dem *gegenwärtigen* Charakter der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung', obgleich wir, wie sich von selbst versteht, gegen ein Verbot etc. etc. der zu Koblenz erscheinenden ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' nicht minder ernstgemeinte Einwendungen zu machen hätten, denn der *Rechtszustand* wird durch den moralischen Charakter oder gar die politischen und religiösen Meinungen der Individuen nicht alteriert. Der *rechtlose* Zustand der Presse ist vielmehr über allen Zweifel erhaben, sobald man ihre *Existenz* von ihrer *Gesinnung* abhängig macht. *Bis jetzt gibt es nämlich noch keinen Kodex der Gesinnung und keinen Gerichtshof der Gesinnung.*"[1]

Wir behaupten also nichts, als daß ein Mensch nicht eingesperrt oder

[1] Siehe vorl. Band, S. 157

seines Eigentums oder irgendeines andern *juristischen* Rechtes verlustig gehen könne wegen seines moralischen Charakters, wegen seiner politischen und *religiösen* Meinungen, welche letztere Behauptung unseren religiösen Freund besonders zu alterieren scheint. Wir wollen den *Rechtszustand* einer schlechten Existenz ungefährdet wissen, nicht weil sie schlecht ist, sondern insoweit ihre Schlechtigkeit in der *Gesinnung*, für die es *keinen Gerichtshof* und *keinen Kodex* gibt, steckenbleibt. Wir stellen also die *Existenz der schlechten Gesinnung*, für die es keinen *Gerichtshof* gibt, der Existenz der *schlechten Handlungen* entgegen, die, wenn sie *ungesetzmäßig* sind, ihren *Gerichtshof* und ihre strafenden *Gesetze* finden. Wir behaupten also, daß eine schlechte Existenz, obschon schlecht, wenn nur nicht *ungesetzmäßig*, ein Recht zu existieren habe. Wir behaupten nicht, was unser Scheinecho zurückhallt, daß einer schlechten Existenz, eben weil sie „lediglich eine schlechte Existenz" sei, „das Recht zu existieren nicht bestritten werden könne". Vielmehr wird sich unser ehrwürdiger Gönner überzeugt haben, daß wir ihm und der „Rhein- und Mosel-Zeitung" das Recht, eine *schlechte* Existenz zu sein, bestreiten und sie daher möglichst zu *guten* Existenzen umwandeln wollen, ohne uns deswegen zu einem Angriff auf den „*Rechtszustand*" der „Rhein- und Mosel-Zeitung" und ihres Schildknappen berechtigt zu halten. Noch eine Probe von dem „Verstandesmaß" unseres frommen Eiferers:

„Wenn aber das Organ ‚des politischen Gedankens' so weit geht, zu behaupten, daß solche Blätter wie die ‚Leipz. Allg. Zeitung' (und ganz vorzüglich sie, die ‚Rheinische', wie sich von selbst versteht), ‚vielmehr zu loben und *von Staats wegen* zu loben' seien, weil sie auch angenommen, daß sie *Unzufriedenheit* und Verstimmung erregten, doch deutsche *Unzufriedenheit* und *deutsche Verstimmung* erregten, so können wir doch nicht umhin, unsern Zweifel an diesem seltsamen ‚Verdienst um das deutsche Vaterland' auszusprechen."

Die angezogne Stelle lautet im Original also: „Sind aber nicht vielmehr die Blätter zu loben und *von Staats wegen* zu loben, welche die Aufmerksamkeit, das fieberhafte Interesse, die dramatische Spannung, die alles *Werdende*, die vor allem die *werdende Zeitgeschichte* begleiten, dem *Ausland* entreißen und dem *Vaterland* erobern! *Nehmt selbst an*, sie erregten Unzufriedenheit, Verstimmung! So erregen sie doch *deutsche* Unzufriedenheit, *deutsche* Verstimmung, so haben sie dem Staat immer noch die abgewandten Gemüter zurückgeschenkt, wenn auch zunächst aufgeregte, verstimmte Gemüter! Und sie haben nicht nur Unzufriedenheit und Verstimmung etc., sie haben vor allem eine wirkliche *Teilnahme* am Staate erregt, sie haben den Staat zu einer *Herzens-*, zu einer *Hausangelegenheit* etc. gemacht."[1]

[1] Siehe vorl. Band, S. 158

Unser Ehrwürdiger läßt also die verbindenden *Mittelglieder* aus. Es ist, als wenn wir ihm sagten: Bester Mann! Sein Sie uns dankbar, wir klären Ihren Verstand auf, und wenn wir Sie auch ein wenig ärgern, so ist es doch immer *Ihr* Verstand, der dabei gewinnt, und unser Freund antwortete: Wie! ich soll Ihnen dankbar sein, *weil* Sie mich ärgern! Nach diesen Proben des „allermäßigsten Verstandes" wird man die *unmäßige* Phantasie unseres Verfassers, die uns schon *kohortenweise* „sengend und brennend die deutschen Gauen durchziehen" läßt, auch ohne tiefere psychologische Studien erklärlich finden. Zum Schlusse wirft unser Freund die Maske weg. „*Ulrich v. Hutten* und seine Genossen", unter denen bekanntlich auch *Luther* zählt, werden der *Löwenkutte* in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" ihren ohnmächtigen Ärger verzeihen. Wir können nur über eine Übertreibung erröten, die uns so *großen* Männern anreiht, und wollen, weil ein Dienst des andern wert ist, unseren Freund mit dem *Hauptpastor Goeze* zusammenstellen. Wir rufen ihm also mit Lessing zu:

„Und sonach meine ritterliche *Absage* nur kurz. Schreiben Sie, Herr Pastor, und lassen Sie schreiben, soviel das Zeug halten will; ich schreibe auch. Wenn ich Ihnen in dem geringsten Ding Recht lasse, wo Sie nicht recht haben: dann kann ich die Feder nicht mehr rühren."[128]

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung"

[„Rheinische Zeitung" Nr. 16 vom 16. Januar 1843]

* Köln, 15. Januar. Der Nr. 1 der „Rhein- und Mosel-Zeitung" vom 11. Januar, dem wir als Vorreiter des Löwenartikels eine flüchtige Aufmerksamkeit vor einigen Tagen gewidmet haben[1], sucht heute an einem Beispiel nachzuweisen, wie wenig

„die in ihrer Dialektik Überschlagende" (die „Rheinische Zeitung") „einen einfachen, klar ausgesprochenen Satz klar aufzufassen"[129]

vermöge. Er, Nr. 1, habe nämlich gar nicht gesagt, daß die „Rheinische Zeitung" das Verbot der Münchener „Politischen Blätter" zu rechtfertigen gesucht,

„wohl aber, daß sie in demselben Moment, worin sie zur Verfechterin unbedingter Preßfreiheit sich aufwirft, keinen Anstand nimmt, ein wirklich verbotenes Blatt zu schmähen, daher die Ritterlichkeit, womit sie selbst gegen ein Verbot der ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' in die Schranken treten zu wollen versichert, nicht eben weit her zu sein scheine".

[1] Siehe vorl. Band, S. 164/165

Der Vorreiter Nr. 1 übersieht, daß zwei Gründe seine Unruhe über unser ritterliches Betragen bei einem etwaigen Verbot der „Rhein- und Mosel-Zeitung" verursachen konnten und daß auf beide Gründe geantwortet wurde. Der gute Vorreiter, mußten wir denken, traut entweder unserer Versicherung nicht, weil er in der angeblichen *Schmähung* auf die Münchener „Politischen Blätter" eine versteckte Rechtfertigung ihres Verbots sieht. Wir konnten einen solchen Gedankengang bei dem guten Vorreiter um so mehr voraussetzen, als der gemeine Mann die eigentümliche Schlauheit besitzt, aus solchen, wie ihm scheint, unbewußt „entschlüpften" Äußerungen die wahre Meinung herausdeuten zu wollen. Für diesen Fall beruhigen wir den guten Vorreiter dadurch, daß wir ihm nachweisen, wie unmöglich ein Zusammenhang zwischen unserer Äußerung über die Münchener „Politischen Blätter" und einer Rechtfertigung ihres Verbots vorhanden sein könne.

Oder Nr. 1, war die zweite Möglichkeit, findet es überhaupt bedenklich und unritterlich, daß wir einem *wirklich verbotenen Blatt*, wie den Münchener „Politischen Blättern", Parteipolemik gegen den Protestantismus vorwerfen? Er erblickt hierin eine Schmähung. Und für diesen Fall stellten wir an den guten Vorreiter die Frage: „Wenn wir in demselben Momente, wo wir die ‚Leipziger Allgemeine Zeitung' gegen das ‚eben erfolgte Verbot' in Schutz nahmen, ihrer Parteipolemik gegen den Katholizismus *mit* der ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' erwähnen, durften wir die Parteipolemik der ‚längst verbotenen' Münchener ‚Politischen Blätter' nicht *ohne* die ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' erwähnen?"[1] Das hieß: Wir *schmähen* die „Leipziger Allgemeine Zeitung" nicht, indem wir ihrer antikatholischen Parteipolemik mit dem *Konsens* der „Rhein- und Mosel-Zeitung" erwähnen. Wird unsere Behauptung von der katholischen Parteipolemik der Münchener „Politischen Blätter" zur *Schmähung* werden, weil sie so unglücklich ist, nicht den Konsens der „Rhein- und Mosel-Zeitung" zu besitzen?

Weiter hat Nr. 1 doch nichts getan, als unsere Behauptung eine Schmähung genannt, und seit wann haben wir uns verpflichtet, dem Nr. 1 aufs Wort zu glauben? Wir sagten: Die Münchener „Politischen Blätter" sind ein katholisches Parteiblatt und in dieser Rücksicht eine umgekehrte „Leipziger Allgemeine Zeitung". Der Vorreiter in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" sagt: Sie sind kein Parteiblatt und keine umgekehrte „Leipziger Allgemeine Zeitung". Sie seien keine

„gleiche Niederlage von Unwahrheiten, dummen Klatschereien und Verhöhnungen gegen nichtkatholische Bekenntnisse".

[1] Siehe vorl. Band, S. 165

Wir sind weder theologische Klopffechter der einen noch der andern Seite, aber man lese nur die psychologische, klatschhaft-gemeine Schilderung *Luthers* in den Münchener „Politischen Blättern"[130], man lese nur, was die „Rhein- und Mosel-Zeitung" von „*Hutten* und seinen Genossen" sagt, um zu entscheiden, ob das „gemäßigste" Blatt den Standpunkt einnimmt, von dem es entscheiden könnte, was *religiöse* Parteipolemik sei und was nicht.

Schließlich verspricht uns der gute Vorreiter eine „nähere Charakterisierung der ‚Rheinischen Zeitung'".[131] Nous verrons.[1] Die kleine Partei zwischen München und Koblenz fand schon einmal, daß der „*politische*" Sinn der Rheinländer entweder für gewisse unstaatliche Bestrebungen ausgebeutet oder als ein „Ärgernis" unterdrückt werden müsse. Sollte sie in der schnellen Verbreitung der „Rheinischen Zeitung" durch die Rheinprovinz ihre gänzliche Bedeutungslosigkeit konstatiert sehen, ohne sich zu ärgern? Ist der jetzige Moment ungünstig zum Ärgern? Wir finden das alles passabel gut überlegt und bedauern nur, daß jene Partei in Ermangelung eines bedeutenderen Organs mit dem guten Vorreiter und seinem unscheinbaren „gemäßigten" Blatte vorliebnehmen muß. Man mag aus diesem *Organ* auf die Macht der *Partei* schließen.

[1] Wir werden sehen.

Karl Marx

Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel[132]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 15 vom 15. Januar 1843]

†† *Von der Mosel*, im Januar. Die Nr. 346 und Nr. 348 der „Rheinischen Zeitung" enthalten zwei Artikel von mir[133], wovon der eine die Holznot an der Mosel, der andere die *besondere* Teilnahme der Mosellaner an der königlichen Kabinettsordre vom 24. Dezember 1841[3] und der durch sie bewirkten freieren Bewegung der Presse betrifft. Der letzte Artikel ist in *grobe* und, wenn man will, *rohe* Farben getaucht. Wer unmittelbar und häufig die *rücksichtslose* Stimme der Not in der umgebenden Bevölkerung vernimmt, der verliert leicht den ästhetischen Takt, welcher in den feinsten und bescheidensten Bildern zu sprechen weiß, der hält es vielleicht sogar für seine *politische* Pflicht, auf einen Augenblick öffentlich jene populäre Sprache der Not zu führen, welche er in seiner Heimat zu verlernen keine Gelegenheit fand. Handelt es sich nun aber darum, die Wahrheit solcher Worte zu beweisen, so kann wohl schwerlich der Beweis bis auf den *Wortlaut* gemeint sein, denn in dieser Rücksicht würde jedes Resümee unwahr sein, und es wäre überhaupt unmöglich, den Sinn einer Rede wiederzugeben, ohne die Rede selbst zu wiederholen. Wurde also z. B. behauptet: „Man hielt den Notschrei der Winzer für *freches Gekreisch*", so wird billigerweise nur verlangt werden können, daß eine ungefähr richtige *Gleichung* gezogen sei, d. h., daß ein Gegenstand nachgewiesen werde, der die resümierende Bezeichnung „freches Gekreisch" einigermaßen aufwiegt und zu einer nicht unpassenden Bezeichnung macht. Ist diese Probe geliefert, so kann es sich nicht mehr um die *Wahrheit*, sondern nur mehr um die *sprachliche Präzision* handeln, und schwerlich möchte ein mehr als problematisches Urteil über die verschwindend feinen Nuancen des sprachlichen Ausdrucks gefällt werden können. –

Zu vorstehenden Bemerkungen veranlassen mich zwei Reskripte des Herrn Oberpräsidenten *von Schaper* in Nr. 352 der „Rheinischen Zeitung", de dato: „Koblenz, 15. Dezember", worin mir in bezug auf meine beiden oben angeführten Artikel mehre Fragen auferlegt werden. Die *verspätete* Erscheinung meiner Antwort ist zunächst durch den Inhalt dieser Fragen selbst veranlaßt, indem ein Zeitungskorrespondent *nach bestem Gewissen* die ihm zu Ohren kommende Volksstimme mitteilt, keineswegs aber auf ihre erschöpfende und motivierte Darstellung im Detail, in den Veranlassungen und den Quellen derselben vorbereitet sein muß. Abgesehen von dem Zeitverlust, von den vielen Mitteln, die eine solche Arbeit erfordert, kann sich der Korrespondent einer Zeitung nur als ein kleines Glied eines vielverzweigten Körpers betrachten, an dem er sich eine Funktion frei auserwählt, und wenn etwa der eine mehr den unmittelbaren von der Volksmeinung empfangenen Eindruck eines Notzustandes schildert, wird der andere, der Historiker ist, dessen Geschichte, der Gemütsmensch die Not selbst, der Staatsökonom die Mittel, sie aufzuheben, besprechen, welche *eine* Frage wieder von verschiedenen Seiten bald mehr lokal, bald mehr im Verhältnis zum Staatsganzen etc. gelöst werden kann.

So wird bei lebendiger Preßbewegung die *ganze Wahrheit* in die Erscheinung treten, denn wenn das Ganze zuerst auch nur als ein bald absichtlich, bald zufällig nebeneinander laufendes Hervorheben der verschiedenen einzelnen Gesichtspunkte zum Vorschein kommt, so hat endlich diese Arbeit der Presse selbst einem ihrer Glieder das Material bereitet, aus dem er nun das *eine* Ganze schaffen wird. So setzt sich die Presse nach und nach durch die Teilung der Arbeit in den Besitz der ganzen Wahrheit, nicht indem einer alles, sondern indem viele weniges tun.

Ein anderer Grund der Verspätung meiner Antwort liegt darin, daß die Redaktion der „Rheinischen Zeitung" nach dem ersten Bericht, den ich ihr einsandte, noch mehrere ergänzende Aufschlüsse, ebenso nach einem zweiten und dritten Berichte noch Zusätze und diesen Schlußbericht begehrte, endlich teils mich selbst um Mitteilung meiner Quellen ersuchte, teils sich bis dahin die Publikation meiner Einsendungen vorbehielt, wo sie selbst auf anderem Wege die Bestätigung meiner Angaben erlangt habe.*

Meine Antwort erscheint ferner *anonym*. Ich folge darin der Überzeugung, daß zum Wesen der Zeitungspresse *Anonymität* gehört, die eine Zeitung

---

* Indem wir die obigen Angaben bestätigen, bemerken wir zugleich, daß die verschiedenen sich wechselseitig interpretierenden Briefe eine Zusammenstellung von unserer Seite nötig machten. Die Red. d. „Rh. Ztg."

aus einem Sammelplatz vieler individueller Meinungen zu dem Organ *eines Geistes macht.* Der *Name* schlösse einen Artikel so fest von dem andern ab, wie der Körper die Personen voneinander abschließt, höbe also seine Bestimmung, nur ein ergänzendes Glied zu sein, völlig auf. Endlich macht die Anonymität nicht nur den Sprecher selbst, sondern auch das Publikum unbefangener und freier, indem es nicht auf den Mann sieht, *welcher* spricht, sondern auf die Sache, *die* er spricht, indem es von der empirischen Person ungestört die geistige Persönlichkeit allein zum Maß seines Urteils macht.

Wie ich aber meinen Namen verschweige, so werde ich in allen Detailangaben Beamten und Gemeinden nur dann nennen, wenn gedruckte, im Buchhandel befindliche Dokumente angezogen werden oder wenn die Nennung des Namens ganz harmlos ist. Die Presse muß die *Zustände*, aber sie darf meiner Überzeugung nach nicht die *Personen* denunzieren, es sei denn, daß einem öffentlichen Übel nicht anders zu steuern wäre oder daß die Publizität schon das ganze Staatsleben beherrscht und also der deutsche Begriff der Denunziation verschwunden ist.

Am Schlusse dieser einleitenden Bemerkungen glaube ich die gerechte Hoffnung aussprechen zu dürfen: daß der Herr Oberpräsident nach Durchlesung meiner *ganzen* Darstellung sich von der Reinheit meiner Absicht überzeugen und selbst die möglichen Irrtümer aus einer falschen Ansicht, nicht aber aus böswilliger Gesinnung erklären wird. Meine Darstellung selbst muß beweisen, ob ich die harte Anschuldigung der *Verleumdung*, wie des *Zwecks, Unzufriedenheit und Mißvergnügen* zu erregen, selbst für den jetzt wirklich eintretenden Fall einer fortgesetzten Anonymität, verdient habe, Anschuldigungen, die um so schmerzlicher sein müssen, als sie von einem in der Rheinprovinz vorzugsweise hochverehrten und geliebten Manne ausgehen.

Zur leichtern Übersicht habe ich meine Antwort in folgende Rubriken geteilt:

A. Die Frage in bezug auf die Holzverteilung.

B. Das Verhältnis der Moselgegend zu der Kabinettsordre vom 24. Dezember 1841 und der durch dieselbe bewirkten freieren Bewegung der Presse.

C. Die Krebsschäden der Moselgegend.

D. Die Vampire der Moselgegend.

E. Vorschläge zur Abhülfe.

A.

Die Frage in bezug auf die Holzverteilung

In meinem Artikel „Von der Mosel, 12. Dezember", Nr. 348 der „Rheinischen Zeitung", führe ich folgenden Umstand an:

„Die aus mehreren tausend Seelen bestehende Gemeinde, der ich angehöre, besitzt als Eigentümerin die schönsten Waldungen, aber ich weiß mich nicht zu *erinnern*, daß die Gemeindeglieder einen unmittelbaren Genuß aus ihrem Eigentum durch Holzpartizipationen gezogen hätten."

Der Herr Oberpräsident bemerkt hiezu:

„Ein solches, *mit den gesetzlichen Bestimmungen nicht im Einklang stehendes Verfahren* würde sich nur durch ganz besondere Umstände motivieren lassen"

und verlangt zugleich, zur Prüfung des Tatbestandes, die Nennung des *Namens* der Gemeinde.

Ich bekenne freimütig: Einerseits glaube ich, daß ein mit den Gesetzen *nicht* im Einklang, *also* im Widerspruch stehendes Verfahren sich kaum durch Umstände motivieren lassen, sondern stets ungesetzlich bleiben dürfte; andererseits kann ich das von mir geschilderte Verfahren *nicht* ungesetzlich finden.

Die infolge des Gesetzes vom 24. Dezember 1816 und der Allerhöchsten Kabinettsordre vom 18. August 1835 erlassene, in der Beilage zum „Amts-Blatt" Nr. 62 der königlichen Regierung zu Koblenz publizierte „Instruktion (de dato: Koblenz, den 31. August 1839) über die Verwaltung der Gemeinde- und Institutenwaldungen in den Regierungsbezirken Koblenz und Trier" bestimmt im § 37 wörtlich folgendes:

„In Beziehung auf die Verwertung des in den Waldungen aufkommenden Materials gilt es als Regel, daß soviel veräußert werden *muß*, als zur Deckung der Waldkosten (Steuern und Verwaltungsausgaben) erforderlich ist."

„Im übrigen hängt es von den Beschlüssen der Gemeinden ab, *ob* das Material zur Deckung anderweitiger Gemeindebedürfnisse *meistbietend veräußert* werden soll *oder ob* es unter die Gemeindeglieder ganz oder teilweise, unentgeltlich oder gegen bestimmte Taxe zu *verteilen* sei. Indessen gilt als Regel, daß das Brenn- und Geschirrholz in natura verteilt, das Bauholz aber, soweit es nicht zu Gemeindebauten oder zur Unterstützung einzelner Mitglieder bei Brandschäden usw. zu verwenden, meistbietend verkauft werde."

Diese von einem Vorgänger[1] des Herrn Oberpräsidenten der Rheinprovinz erlassene Instruktion scheint mir zu beweisen, daß die Verteilung des Brennholzes unter die Gemeindeglieder von dem Gesetze weder geboten noch verboten, sondern lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit ist, wie ich denn auch in dem quästionierten Artikel *nur* die Zweckmäßigkeit des Verfahrens besprochen habe. Hiernach möchte der Grund, aus welchem der Herr Oberpräsident den *Namen* der Gemeinde zu wissen verlangte, wegfallen, da es sich nicht mehr um die Untersuchung einer Gemeindeverwaltung, sondern nur um Modifikation einer Instruktion handeln wird. Ich nehme aber keinen Anstand, die Redaktion der „Rheinischen Zeitung" zur Namhaftmachung der Gemeinde, in der mir keine Holzverteilung *erinnerlich* ist, auf besonderes Verlangen des Herrn Oberpräsidenten, zu ermächtigen, indem der Gemeindevorstand dadurch nicht denunziert, das Wohl der Gemeinde aber nur gefördert werden kann.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 17 vom 17. Januar 1843]

B.

Das Verhältnis der Moselgegend zur Kabinettsordre vom 24. Dezember 1841 und der durch dieselbe bewirkten freieren Bewegung der Presse

Der Herr Oberpräsident bemerkt in bezug auf meinen Artikel „Bernkastel, vom 10. Dezember in Nr. 346 der ‚Rheinischen Zeitung'", worin ich die Behauptung aufstelle, daß der Mosellaner die durch die Allerhöchste Kabinettsordre vom 24. Dezember vorigen Jahres der Presse zuteil gewordene größere Freiheit seiner besonders bedrängten Lage wegen vor allen enthusiastisch begrüßt habe, folgendes:

„Soll dieser Artikel einen Sinn haben, so muß es dem Mosellaner seither versagt gewesen sein, seinen Notstand, die Ursachen desselben sowie die Mittel zu seiner Abhülfe öffentlich freimütig zu besprechen. Ich bezweifele, daß dem so ist. Denn bei dem Bestreben der Behörden, dem anerkannten Notstande der Weinbauern Abhülfe zu verschaffen, hat ihnen nichts erwünschter kommen können als die möglichst offene und freimütige Besprechung der dort herrschenden Zustände." „Der Herr Verfasser des obigen Artikels würde mich daher sehr verpflichten, wenn er die Fälle speziell nachzuweisen die Güte haben wollte, wo auch vor dem Erscheinen der Allerhöchsten Kabinettsordre vom 24. Dezember vorigen Jahres eine freimütige öffentliche Besprechung des Notstandes der Moselbewohner von der Behörde verhindert worden ist."

[1] Ernst von Bodelschwingh

Weiter unten bemerkt der Herr Oberpräsident:

„Daß übrigens, wie der eingangs gedachte Artikel sagt, das Notgeschrei der Winzer höheren Orts lange Zeit für *freches Gekreisch* gehalten sei, glaube ich zwar schon von vornherein für eine Unwahrheit erklären zu können."

Meine Antwort auf diese Frage wird folgenden Gang nehmen. Ich werde zu beweisen suchen:

1. daß zunächst, gänzlich *abgesehen* von den Befugnissen der Presse vor der Allerhöchsten Kabinettsordre vom 24. Dezember 1841, aus der eigentümlichen Natur des Notzustandes an der Mosel das Bedürfnis einer freien Presse *notwendig* hervorgeht;

2. daß, selbst wenn *keine speziellen* Verhinderungen der „freimütigen und öffentlichen Besprechung" vor dem Erscheinen der beregten Kabinettsordre stattgefunden haben, meine Behauptung nichts von ihrer Richtigkeit einbüßt und die vorzugsweise Teilnahme der Mosellaner an der Allerhöchsten Kabinettsordre und der durch sie bewirkten freieren Bewegung der Presse gleich verständlich bleibt;

3. daß *wirklich spezielle* Umstände eine „freimütige und öffentliche" Besprechung verhinderten.

Innerhalb des ganzen Zusammenhangs wird sich dann ergeben, inwiefern meine Behauptung: „Der *desolate* Zustand der Winzer war höheren Orts lange Zeit in Zweifel gezogen und ihr Notgeschrei für freches Gekreisch gehalten worden", eine Wahrheit oder eine Unwahrheit ist.

ad 1. Bei der Untersuchung *staatlicher* Zustände ist man allzu leicht versucht, *die sachliche Natur der Verhältnisse* zu übersehen und alles aus dem *Willen* der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber *Verhältnisse*, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten oder den bösen Willen weder auf der einen noch auf der andern Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen. Sobald nachgewiesen ist, daß eine Sache durch die Verhältnisse *notwendig* gemacht wird, wird es nicht mehr schwierig sein, auszumitteln, unter welchen *äußern* Umständen sie nun *wirklich* ins Leben treten mußte und unter welchen sie nicht ins Leben treten konnte, obgleich ihr Bedürfnis schon vorhanden war. Man wird dies ungefähr mit derselben Sicherheit bestimmen können, mit welcher der Chemiker bestimmt, unter welchen *äußern* Umständen verwandte Körperstoffe eine Verbindung eingehen müssen. Wir glauben daher durch

den Beweis: daß aus der *Eigentümlichkeit* des Notzustandes an der Mosel die *Notwendigkeit* einer freien Presse folgt, unserer Darstellung eine Basis zu geben, die über alles Persönliche hinausragt.

Der *Notzustand* der Moselgegend kann nicht als ein *einfacher* Zustand betrachtet werden. Man wird mindestens immer *zwei* Seiten unterscheiden müssen, den Privatzustand und den Staatszustand, denn so wenig die Moselgegend außerhalb des Staats, so wenig liegt ihr Notzustand außer der Staatsverwaltung. Die *Beziehung* beider Seiten aufeinander bildet erst den *wirklichen* Zustand der Moselgegend. Um nun die Art und Weise dieser Beziehung zu ermitteln, teilen wir ein authentisches und aktenmäßiges Gespräch zwischen den wechselseitigen *Organen* der beiden Seiten mit.

In dem vierten Hefte der „Mitteilungen des *Vereins* zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu *Trier*" findet sich eine Verhandlung zwischen dem Finanzministerium, der Regierung zu Trier und der Direktion des angegebenen Vereins.[134] Der Verein hatte in einer „Vorstellung" an das Finanzministerium u.a. auch eine Berechnung des Ertrages der Weinberge aufgestellt. Die Regierung zu Trier beauftragte mit der Begutachtung des auch ihr zugegangenen Schreibens den Vorsteher des trierischen Katasterbüros, Steuerinspektor *v. Zuccalmaglio*, der hierzu, wie die Regierung selbst in einem Schreiben sagt, um so geeigneter schien, als er „zur Zeit der Ermittelung der Katastralerträge der Weinberge an der Mosel tätigen Anteil genommen". Wir stellen nun einfach das *amtliche* Gutachten des Herrn v. Zuccalmaglio und die *Replik* der Direktion des Vereins zur Förderung der Weinkultur in ihren schlagendsten Stellen sich gegenüber.

Der amtliche Berichterstatter:

Der in der Eingabe aufgestellten Berechnung des Bruttoertrags eines Morgen Weinberges während der letzten zehn Jahre von 1829–1838 aus den zu der dritten *Weinsteuer*klasse gehörenden Gemeinden liegt:

1. die Kreszenz auf einem Morgen,

2. der Preis, wofür ein Fuder Wein *im Herbste* verkauft worden, zugrunde.

Die Berechnung entbehre aber aller als genau nachgewiesenen Prämissen, denn:

„Ohne *amtliche* Einwirkung und Kontrolle ist es weder einem einzelnen noch auch einem Verein möglich, zuverlässige Nachrichten auf dem Privatwege über den Weingewinn aller einzelnen Eigentümer während einem Zeitraum in einer großen Anzahl von Gemeinden zu erlangen, *weil es gerade im Interesse vieler Eigentümer liegen kann,* hierin die *Wahrheit möglichst zu verheimlichen.*"

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Daß das Katasterbüro das Katastralverfahren nach Kräften in Schutz nimmt, befremdet uns nicht: dennoch aber bleibt das nun folgende Räsonnement schwer begreiflich“ etc.

„Der Herr Katastervorsteher sucht mit Ziffern darzutun, daß die Katastralerträge überall die richtigen sind: sagt auch, daß die von uns angenommene zehnjährige Periode hier nichts beweisen könne etc. etc.“ „Auf Ziffern lassen wir uns nicht ein, indem, wie er am Eingange seiner Bemerkungen sehr weislich vorausschickt, uns dazu die amtlichen Mitteilungen fehlen; wir halten es auch nicht nötig, da seine ganze auf *Amtlichkeit* gestützte Rechnung und sein Räsonnement gegen die von uns aufgestellten Tatsachen nichts beweisen können.“ „Wenn wir sogar zugestehn, daß die Katastralerträge im Augenblicke ihrer Ermittelung ganz richtig, daß sie sogar zu niedrig gewesen, so kann uns mit Erfolg nicht in Abrede gestellt werden, daß sie bei der gegenwärtigen *jammervollen* Umgestaltung der Dinge als *Basis* nicht mehr dienen können.“

Der amtliche Berichterstatter:

„Es zeigt sich demnach nirgend ein Faktum, das zu der Annahme berechtigt, daß die Katastralerträge der in der letzten Zeit abgeschätzten Weinberge zu hoch seien, wohl aber ließe sich leicht nachweisen, daß die in früherer Zeit abgeschätzten Weinberge der Land- und Stadtkreise Trier und des Kreises Saarburg sowohl an und für sich als gegen die übrigen Kulturen *zu gering* stehen.“

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Der um Hülfe Flehende fühlt sich schmerzlich berührt, wenn ihm auf seine gegründete Klage erwidert wird, daß bei einer Ermittelung die Katastererträge eher höher als niedriger gestellt werden dürften.“

„Übrigens“, bemerkt die Replik, „hat auch der Herr Berichterstatter bei allem Absprechen unserer Angabe bei der *Einnahme* fast nichts widerlegen oder anders stellen können, daher nur gesucht, bei der *Ausgabe* andere Resultate herbeizuführen.“

Wir wollen nun hinsichtlich der *Ausgabeberechnung* einige der schlagendsten Kontroversen zwischen dem Herrn Berichterstatter und der Direktion des Vereins gegenüberstellen.

Der amtliche Berichterstatter:

„ad Position 8 muß besonders bemerkt werden, daß das *Ausbrechen* der üblichen Lotten oder das sogenannte Geitzen eine Operation ist, die nur von wenigen Weingutsbesitzern in neuerer Zeit eingeführt worden, nirgend aber, weder an der Mosel noch an der Saar, als zu der landesüblichen Bauart gehörig angesehen werden kann.“

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Das *Ausbrechen* und *Rühren*, meinte der Herr Katastervorsteher, sei erst in neuerer Zeit von wenigen Gutsbesitzern eingeführt worden“ etc. Dem ist jedoch nicht so. „Der

Winzer habe erkannt, daß, will man nicht ganz untersinken, man nichts unversucht lassen darf, was die Qualität des Weines einigermaßen heben kann. Diesen Geist soll man zum Gedeihen des Landes sorgsam heben, statt ihn zu unterdrücken."

„Und wem würde es einfallen, die Kulturkosten der Kartoffeln deshalb herunterzusetzen, weil es Ackersleute gibt, welche dieselben ihrem Schicksale und der Güte Gottes überlassen."

Der amtliche Berichterstatter:

„Die bei Position 14 aufgeführten Kosten für das *Faß* können hier gar nicht in Ansatz kommen, da, wie schon bemerkt worden, in den aufgeführten Weinpreisen die Kosten für das Gebinde oder das Faß *nicht* einbegriffen sind. Wird nun beim Verkaufe des Weines das Faß mit verkauft, wie Regel ist, so wird auch dem Weinpreise der Kostenpreis hierfür noch zugesetzt, wodurch die Fässer wieder vergütet werden."

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Wo Wein verkauft wird, geht das Faß mit fort, ohne daß von dessen Vergütung auch nur im entferntesten die Rede wäre oder auch nur sein könnte. Die wenigen Fälle, wo Wirte hiesiger Stadt ohne Faß kaufen, können auf das Ganze nicht in Anschlag kommen." „Es ist nicht mit dem Weine wie mit andern Waren, die bis zum Verkaufe im Magazine liegen, dann aber auf Kosten des Empfängers verpackt und versendet werden, da also der Weinkauf das Faß stillschweigend nach sich zieht, so ist es einleuchtend, daß dessen Preis zu den Produktionskosten mit angerechnet werden muß."

Der amtliche Berichterstatter:

„Wird die in der Anlage angegebene Kreszenz nach den amtlichen Nachweisungen hierüber berichtigt, dagegen die Kostenberechnung sogar in allen Teilen als richtig angenommen und *nur* aus derselben die Grund- und *Most*steuer und die Kosten für das *Faß* oder die Positionen 13, 14 und 17 weggelassen, so ergibt sich folgendes:

Der Brutto-Ertrag beträgt	53 Taler 21 Silbergroschen 6 Pfennig
Die Kosten ohne 13, 14 und 17	39 Taler 5 Silbergroschen 0 Pfennig
Mithin Reinertrag	14 Taler 16 Silbergroschen 6 Pfennig."

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Die Rechnung als solche ist richtig, nicht aber so das Resultat. Wir haben nicht mit unterstellten, sondern mit solchen Zahlen gerechnet, die wirkliche Beträge repräsentieren, und gefunden, daß, wenn man von 53 Talern wirklicher Auslage 48 Taler wirklicher und alleiniger Einnahme abzieht, 5 Taler Zubuße bleiben."

Der amtliche Berichterstatter:

„Ist aber nun dennoch nicht zu verkennen, daß der Notstand an der Mosel gegen die Periode vor dem Entstehen des Zollverbandes bedeutend zugenommen, daß sogar

teilweise eine *wirkliche Verarmung* zu *befürchten* steht, so ist der Grund hievon – lediglich in dem frühern, zu hohen Ertrage derselben zu suchen."

„Durch das an der Mosel und Saar bestehende frühere Quasi-Monopol im Weinhandel und die schnell aufeinander gefolgten günstigen Weinjahre 1819, 1822, 1825, 1826, 1827, 1828 hatte sich dort ein *nie gekannter Luxus* gebildet. Die großen Summen Geldes in den Händen des Winzers verleiteten ihn zum Ankauf von Weinbergen zu ungeheuren Preisen, zur Anlage von neuen Weinbergen mit übermäßigen Kosten in Distrikten, die sich zum Weinbau nicht mehr eigneten. Jeder wollte Eigentümer werden, und so wurden Schulden kontrahiert, die früher von einem guten Jahre leicht gedeckt werden konnten, die aber jetzt bei den eingetretenen nachteiligen Konjunkturen den in die Hände der Wucherer gefallenen Winzer notwendig ganz zu Boden drücken müssen."

„Eine Folge wird sein, daß die Weinkultur sich auf die bessern Lagen beschränken und wieder, wie früher, mehr in die Hände von reichen Gutsbesitzern übergehen wird, wozu sie auch wegen den damit verbundenen großen Vorlagen sich hauptsächlich eignet, die leichter imstande sind, nachteilige Jahre zu überstehen, und dennoch Mittel genug haben, die Kultur zu verbessern und ein Produkt zu erzielen, welches mit dem aus den nun geöffneten Zollvereinsländern die Konkurrenz bestehen kann. *Allerdings wird dies nicht ohne große Kalamitäten bei der ärmeren Winzerklasse*, die aber auch wohl größtenteils in der vorhergegangenen günstigen Zeit Eigentümer geworden sind, in den ersten Jahren geschehen können; indessen bleibt dabei immer zu berücksichtigen, daß der frühere Zustand ein *unnatürlicher* war, *der sich jetzt an dem Unvorsichtigen rächt. Der Staat ... wird sich lediglich darauf beschränken können*, durch dazu geeignete Mittel der gegenwärtigen Bevölkerung den Übergang möglichst zu *erleichtern*."

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Wahrlich, wer die Armut an der Mosel erst befürchtet, hat sie, die in ihrer *gräßlichsten* Gestalt unter der moralisch guten, unermüdet regsamen Bevölkerung dieses Landesteils bereits ganz eingebürgert ist und täglich mehr und mehr um sich greift, noch nicht *gesehen*, und daß man hier nicht sage, wie es der Herr Katastervorsteher tut, es sei die eigene Schuld des Verarmten; nein, der vorsichtige wie der nichtachtende, der fleißige wie der gleichgültige, der bemittelte wie der unbemittelte Winzer, alle liegen mehr oder weniger darnieder, und wenn es einmal dahin gekommen ist, daß selbst die vermögenden, fleißigen und sparsamen Winzer sagen müssen, wir können uns nicht mehr nähren, dann muß doch wohl die Ursache außer ihnen gesucht werden."

„Wahr ist es, daß die Winzer in den günstigen Zeiten zu höhern Preisen als sonsten Güter angeschafft und – darauf rechnend, daß ihre Mittel, wie selbe sich ihnen zeigten, zureichen würden, alles nach und nach zu berichtigen – Schulden kontrahiert hatten; allein wie man dieses, was als Beweis der Tätigkeit und Gewerbsamkeit dieser Leute dient, *Luxus* nennen und sagen kann, daß der gegenwärtige Zustand der Winzer davon herrühre, daß der frühere ein unnatürlicher gewesen, der sich jetzt an den Unvorsichtigen räche, bleibt unbegreiflich."

„Der Herr Katastervorsteher stellt auf, daß, durch die ungewöhnlich günstigen Zeiten verlockt, die Leute, welche nach ihm früher nicht einmal Eigentümer gewesen!! die Masse der Weinberge unverhältnismäßig vermehrt hätten und daß jetzt *nur* in der Verminderung der Weinberge Heil zu suchen sei."

„Allein wie unbedeutend ist die Zahl derjenigen Weinberge, die zum Anbaue von Frucht und Gemüse verordnet werden könnten, gegen die Masse derer, die außer dem Weine nur Hecken und Gesträuche hervorbringen können! und soll die gewiß höchst achtbare, wegen dem Weinbaue auf eine so verhältnismäßig kleine Bodenfläche zusammengedrängte Bevölkerung, die dem Unglücke so männlich entgegenkämpfte, *nicht einmal des Versuchs wert sein,* ob ihre Existenz durch Erleichterungen nicht gefristet werden könne, bis günstigere Verhältnisse es ihr möglich machen, sich wieder zu erheben und dem Staate wieder zu werden, was sie ihm früher waren; nämlich eine Quelle des Einkommens, wie nicht leicht eine zweite auf gleicher Bodenfläche, ohne Zurechnung von Städten, zu treffen sein wird."

Der amtliche Berichterstatter:

„Daß aber diese Not der ärmern Winzer nun auch von den reichern Gutsbesitzern *benutzt* wird, um durch *grelle* Darstellung des frühern glücklichen Zustandes im Gegensatz mit dem jetzigen weniger günstigen, aber doch noch immer *lohnenden,* sich alle möglichen Erleichterungen und Vorteile zu verschaffen, ist wohl sehr begreiflich."

[„Rheinische Zeitung" Nr. 18 vom 18. Januar 1843]

Die Replik der Vereinsdirektion:

„Wir sind unserer Ehre und unserm innern Bewußtsein schuldig, uns gegen die *Anschuldigung* zu verwahren, daß wir die Not der ärmern Winzer benutzen, um uns durch *grelle Darstellungen* alle möglichen Vorteile und Erleichterungen zu verschaffen."

„Nein, wir beteuren es, und das wird, so hoffen wir, zu unserer Rechtfertigung genügen, daß jede selbstsüchtige Absicht uns fremd war und daß wir bei dem ganzen Schritte nichts vor Augen hatten, als durch eine *offene und wahre Darstellung* der Verhältnisse der armen Winzer den Staat auf das aufmerksam zu machen, was bei weiterm Umsichgreifen für ihn selbst gefährlich werden muß! Wer die Umgestaltung kennt, welche die gegenwärtige traurige Lage der Winzer in ihren häuslichen und industriellen Beziehungen, selbst hinsichtlich der Moralität, in progressivem Fortschritte schon bis jetzt hervorgebracht hatte, dem muß, denkt er an ein Fortbestehen oder gar Zunehmen solcher Not, vor der Zukunft grauen."

Zunächst wird man zugeben müssen, daß die Regierung nicht entschieden sein, sondern schwanken mußte zwischen der Ansicht ihres Berichterstatters und der gegnerischen Ansicht der Weinbautreibenden. Bedenkt man ferner, daß das Referat des Herrn v. Zuccalmaglio vom 12. Dezember 1839 und die Antwort des Vereins vom 15. Juli 1840 datiert, so folgt, daß bis zu dieser Zeit die Ansicht des Herrn Berichterstatters, wenn auch nicht die *einzige,* doch

immer die *herrschende* Ansicht des Regierungskollegiums gewesen sein muß. Wenigstens tritt sie noch im Jahr 1839 als Regierungsgutachten, also gleichsam als Resümee der Regierungsansicht dem Memoire des Vereins gegenüber, denn bei einer konsequenten Regierung darf man wohl ihre letzte Ansicht als die Summe ihrer frühern Ansichten und Erfahrungen betrachten. In dem Bericht wird nun nicht nur der Notzustand nicht als *allgemeiner* anerkannt, sondern auch dem *anerkannten* Notstand soll nicht *abgeholfen* werden, denn es heißt:

„Der Staat wird sich nur *lediglich* darauf beschränken können, durch dazu geeignete Mittel der gegenwärtigen Bevölkerung den *Übergang* möglichst zu *erleichtern*."

Unter dem Übergang ist unter diesen Umständen aber der allmähliche *Untergang* zu verstehen. Der Untergang der ärmeren Winzer wird gleichsam als ein Naturereignis betrachtet, wobei der Mensch im voraus resigniert und nur das Unausbleibliche zu mildern sucht. „Allerdings", heißt es, „wird dies nicht ohne große Kalamitäten abgehen." Der Verein wirft daher auch die Frage auf, ob der Moselwinzer nicht einmal *„eines Versuches"* wert sei? Hätte die Regierung eine entschieden gegnerische Ansicht gehabt, so würde sie den Bericht von vornherein modifiziert haben, da er eine so wichtige Sache, wie die *Aufgabe und den Entschluß* des Staats in dieser Angelegenheit, bestimmt angibt. Man sieht hieraus, daß der *Notstand* der Winzer *anerkannt* sein konnte, ohne daß das Bestreben vorhanden war, ihm *abzuhelfen*.

Wir führen nun noch ein Beispiel davon an, wie den Behörden über den Moselzustand referiert ward. Im Jahre 1838 bereiste ein hochgesteller administrativer Beamter die Moselgegend. In einer zu Piesport gehaltenen Konferenz mit zwei Landräten frug er einen derselben, wie es mit den Vermögensverhältnissen der Winzer aussehe, und erhielt zur Antwort:

„Die Winzer lebten zu luxuriös, und schon deshalb könnten ihre Sachen nicht schlecht stehen."

Dennoch war der Luxus schon zu einer Sage früherer Tage geworden. Wie wenig diese mit dem Regierungsreferate übereinstimmende Ansicht allgemein aufgegeben ist, darauf machen wir nur beiläufig aufmerksam. Wir erinnern an die Stimme, welche sich in der Beilage I des „Frankfurter Journals" Nr. 349 (1842) aus Koblenz vernehmen ließ und von dem *angeblichen* Notstande der Weinbauern an der Mosel spricht.

Ebenso spiegelt sich höhern Orts die eben vernommene amtliche Ansicht als ein Bezweifeln „der desolaten" Zustände und der *allgemeinen* Wirkungen der Not, also auch ihrer *allgemeinen Ursachen*, wider. Die angezogenen Mitteilungen des Vereins enthalten u.a. folgende Erwiderungen des *Finanzministeriums* auf verschiedene Eingaben:

„Wenngleich, wie die marktgängigen Weinpreise ergeben, die Besitzer der in die erste und zweite Steuerklasse eingeschätzten Weinberge an der Mosel und Saar *keine* Veranlassung zur *Unzufriedenheit* haben, so wird doch nicht verkannt, daß die Weinbauern, deren Erzeugnis von minder guter Art ist, sich nicht in einem *gleich günstigen* Verhältnisse befinden."

So heißt es in einer Antwort auf ein Gesuch um Steuererlaß für 1838:

„Auf Ihre hierher gerichtete Vorstellung vom 10. Oktober vorigen Jahres wird Ihnen eröffnet, daß auf den in Antrag gebrachten allgemeinen Erlaß der ganzen Weinsteuer für 1838 nicht eingegangen werden kann, da Sie selbst keineswegs zu derjenigen Klasse gehören, welche der meisten Berücksichtigung bedarf und deren *Notstand* etc. in *ganz andern* als den *steuerlichen* Verhältnissen zu *suchen* ist."

Wie wir in dieser ganzen Darstellung nur auf *Faktisches* zu bauen wünschen und uns bestreben, soviel an uns, nur Tatsachen in eine allgemeine Form zu erheben, so werden wir zunächst den Dialog zwischen dem trierischen Verein zur Förderung der Weinkultur und dem Berichterstatter der Regierung in seine allgemeinen Grundgedanken übersetzen.

Die Regierung muß einen Beamten zur Begutachtung des Memoires ernennen. Sie ernennt natürlich einen möglichst sachkundigen Beamten, am liebsten also einen Beamten, der an der Regulierung der Moselverhältnisse selbst Anteil nahm. Dieser Beamte ist nicht abgeneigt, in der fraglichen Beschwerdeschrift *Angriffe* auf seine amtliche Einsicht und sein früheres amtliches Wirken zu entdecken. Er ist sich seiner gewissenhaften Pflichterfüllung und der offiziellen Detailkenntnisse, die ihm zu Gebote stehen, bewußt; er findet plötzlich eine entgegengesetzte Ansicht, und was ist natürlicher, als daß er *Partei* gegen die Bittsteller ergreift, daß ihre *Absichten*, die doch immer mit *Privatinteressen* zusammenhängen können, ihm verdächtig erscheinen, daß er sie also verdächtigt. Statt ihre Darstellung zu benutzen, sucht er sie zu widerlegen. Es kömmt hinzu, daß der augenscheinlich arme Winzer weder Zeit noch Bildung zur Schilderung seiner Zustände besitzt, daß also der arme Winzer nicht sprechen kann, während der Weinbautreibende, der sprechen kann, nicht augenscheinlich arm ist, also ohne Grund zu sprechen scheint. Wenn aber selbst der gebildete Weinbautreibende auf den Mangel an amtlicher Einsicht verwiesen wird, wie sollte der ungebildete Winzer vor dieser amtlichen Einsicht bestehen können!

Die Privaten ihrerseits, die das wirkliche Elend an andern in seiner vollen Ausbildung erblickt haben, die es an sich selbst heranschleichen sehen und überdem sich bewußt sind, daß das Privatinteresse, was sie beschützen, ebensosehr Staatsinteresse ist und als Staatsinteresse von ihnen bevorwortet wurde, fühlen notwendig nicht nur ihre eigene Ehre verletzt, sondern glauben

auch die *Wirklichkeit* von einem einseitig und willkürlich zurechtgemachten Standpunkte aus entstellt. Sie opponieren also gegen die sich überhebende Amtlichkeit, sie weisen die Widersprüche zwischen der wirklichen Gestalt der Welt und jener Gestalt auf, die sie in den Büros annimmt, sie stellen den offiziellen Belegen die praktischen Belege gegenüber, sie können endlich nicht umhin, in der gänzlichen Verkennung ihrer überzeugungssicheren und faktisch klaren Sachentwickelung eine selbstsüchtige Absicht zu vermuten, etwa die Absicht, den Beamtenverstand gegen die Bürgerintelligenz geltend zu machen. Der Private schließt also ebenfalls, daß der sachkundige, mit seinen Verhältnissen in Berührung getretene Beamte sie nicht vorurteilsfrei darstellen werde, eben weil sie teilweise sein Werk sind, während der vorurteilsfreie Beamte, der die hinlängliche Unparteilichkeit zur Begutachtung besäße, nicht sachkundig sei. Wenn aber der Beamte dem Privaten vorwirft, daß er seine Privatangelegenheit zu einem Staatsinteresse hinaufschraube, so wirft der Private dem Beamten vor, daß er das Staatsinteresse zu seiner Privatangelegenheit herunterschraube, zu einem Interesse, von dem alle andern als Laien ausgeschlossen seien, so daß selbst die sonnenklarste Wirklichkeit gegen die in den Akten, also amtlich, also staatlich vorliegende Wirklichkeit und die auf sie fußende Intelligenz ihm als illusorisch, so daß nur der Wirkungskreis der Behörde ihm als Staat, dagegen die außer diesem Wirkungskreis der Behörde liegende Welt als Staatsgegenstand erscheine, der aller staatlichen *Gesinnung* und *Einsicht* bar sei. Wenn endlich der Beamte bei einem notorischen Mißstand das meiste auf die Privaten schiebt, die ihren Zustand *selbst* verschuldet hätten, dagegen die Vortrefflichkeit der Verwaltungsmaximen und Institutionen, die selbst amtliche Schöpfungen sind, nicht antasten läßt, auch von ihnen nichts aufgeben will, so verlangt umgekehrt der Private, der sich seines Fleißes, seiner Sparsamkeit, seines harten Kampfes mit der Natur und den sozialen Verhältnissen bewußt ist, daß der Beamte, der allein staatsschöpferische Macht besitze, nun auch seine Not wegschaffe und, wenn er alles gut zu machen behaupte, nun auch beweise, daß er die bösen Zustände durch seine Operationen gutmachen könne oder zum wenigsten Einrichtungen, die für eine Zeit passend waren, als unpassend für eine gänzlich verwandelte Zeit erkenne.

Derselbe Gesichtspunkt des *höhern* amtlichen Wissens und derselbe Gegensatz der Verwaltung und ihres Gegenstandes wiederholt sich innerhalb der Beamtenwelt selbst, und wie wir sehen, daß das Katasterbüro bei Begutachtung der Moselgegend hauptsächlich die Unfehlbarkeit des Katasters geltend macht, wie das Finanzministerium behauptet, das Übel liege „in ganz andern" als den „steuerlichen" Ursachen, so wird die Verwaltung

überhaupt nicht *in sich*, sondern *außer sich* den Grund der Not finden. Der einzelne, dem Winzer zunächst stehende Beamte sieht *nicht absichtlich*, sondern *notwendig* die Zustände besser oder anders an, als sie sind. Er glaubt, die Frage, ob sich seine Gegend wohl befinde, sei die Frage, ob *er* sie wohl verwalte. Ob die Verwaltungsmaximen und Institutionen überhaupt gut sind, ist eine Frage, die außerhalb seiner Sphäre liegt, denn darüber kann nur von *höhern* Stellen geurteilt werden, wo ein weiteres und tieferes *Wissen* über die *amtliche* Natur der Dinge, d.h. über ihren Zusammenhang mit dem ganzen Staate, herrscht. Daß *er selbst* gut verwaltet, davon kann er die gewissenhafteste Überzeugung haben. So wird er einerseits den Zustand nicht so ganz desolat finden, und andererseits, wenn er ihn desolat findet, wird er den Grund *außerhalb* der Verwaltung suchen, teils in der Natur, die vom Menschen unabhängig, teils im Privatleben, das von der Verwaltung unabhängig, teils in Zufällen, die von niemand abhängig.

Die höhere kollegialische Behörde nun muß offenbar *ihren* Beamten höheres Vertrauen schenken als den Verwalteten, von welchen die gleiche, amtliche Einsicht nicht zu präsumieren ist. Eine kollegialische Behörde hat überdem ihre Überlieferungen. Sie hat also auch in bezug auf die Moselgegend ihre einmal feststehenden Grundsätze, sie besitzt in dem Kataster die amtliche Gestalt des Landes, sie hat amtliche Festsetzungen über Einnahmen und Ausgaben, sie hat überall neben der reellen Wirklichkeit eine *bürokratische* Wirklichkeit, die ihre Autorität behält, so sehr die Zeit wechseln mag. Es kömmt hinzu, daß die beiden Umstände, das Gesetz der Beamtenhierarchie und der Grundsatz von einem doppelten Staatsbürgertum, dem aktiven, wissenden Staatsbürgertum der Verwaltung und dem passiven, unbewußten der Verwalteten, sich wechselseitig ergänzen. Nach der Maxime, wonach der Staat sein bewußtes und tätiges Dasein in der Verwaltung besitzt, wird jede Regierung den Zustand einer Gegend, soweit es sich um die Staatsseite handelt, für das Werk ihres Vorgängers halten. Nach dem Gesetz der Hierarchie wird dieser Vorgänger meistens schon eine höhere Stellung, oft die unmittelbar höhere Stellung, einnehmen. Endlich hat jede Regierung einerseits das wirkliche Staatsbewußtsein, daß der Staat Gesetze hat, die er trotz aller Privatinteressen durchsetzen muß; andererseits hat sie als einzelne Verwaltungsbehörde nicht die Institutionen und Gesetze zu machen, sondern sie anzuwenden. Sie kann daher nicht die Verwaltung selbst, sondern nur den Gegenstand der Verwaltung zu reformieren suchen. Sie kann ihre Gesetze nicht nach der Moselgegend einrichten, sie kann nur *innerhalb* ihrer feststehenden Verwaltungsgesetze das Wohl der Moselgegend zu befördern suchen. *Je eifriger* und *redlicher* daher eine Regierung strebt, innerhalb der

einmal angenommenen und sie selbst beherrschenden Verwaltungsmaximen und Einrichtungen einen *auffallenden*, gar eine ganze *Landstrecke* umfassenden *Notstand* zu heben, je *hartnäckiger* das Übel widersteht und trotz der *guten* Verwaltung zunimmt, *um so inniger, aufrichtiger, entschiedener wird ihre Überzeugung*, daß dies ein inkurabler Notzustand sei, an dem die Verwaltung, d.h. der Staat, nichts ändern könne, der vielmehr eine Veränderung von seiten der Verwalteten nötig mache.

Wenn aber die untern Verwaltungsbehörden der höherstehenden amtlichen Einsicht vertrauen, daß die Maximen der Verwaltung gut sind und selbst für ihre pflichtgetreue Ausführung im einzelnen einstehen, so stehen sich die höheren Verwaltungsbehörden für die Richtigkeit der allgemeinen Maximen und trauen ihren untergeordneten Gliedern die richtige amtliche Beurteilung des einzelnen zu, von der sie übrigens überdem amtliche offizielle Belege haben.

So kann eine Regierung *bei dem besten Willen* zu dem von dem Regierungsreferenten zu Trier über die Moselgegend ausgesprochenen Grundsatz kommen:

„Der Staat wird sich nur lediglich darauf beschränken können, durch dazu geeignete Mittel der gegenwärtigen Bevölkerung den Übergang zu erleichtern."

Betrachten wir nun einige der bekanntgewordenen Mittel, welche die Regierung zur Milderung des Notstandes der Mosel anwandte, so wird sich unser Räsonnement wenigstens durch die offen daliegende Verwaltungsgeschichte bestätigt finden, und nach der geheimen Geschichte können wir natürlich unser Urteil nicht formulieren. Wir zählen zu diesen Mitteln: die *Steuererlasse in schlechten Weinjahren, den Rat, zu einer andern Kulturart, etwa dem Seidenbau, überzugehen*, und endlich die Motion, die *Parzellierung des Grundbesitzes* zu beschränken. Das *erste* Mittel soll offenbar nur erleichtern, nicht abhelfen. Es ist ein *momentanes* Mittel, in welchem der Staat eine *Ausnahme* von seiner Regel macht, und eine Ausnahme, die nicht kostspielig ist. Es ist auch nicht der *konstante* Notstand, es ist ebenfalls eine ausnahmsweise Erscheinung desselben, die erleichtert wird; es ist nicht die chronische Krankheit, an die man sich gewöhnt hat, es ist eine akute Krankheit, von der man überrascht wird.

Mit den beiden andern Mitteln tritt die Verwaltung aus ihrem eigenen Kreise heraus. Die positive Tätigkeit, die sie nun entwickelt, besteht darin, daß sie teils den Moselländer belehrt, wie *er sich selbst* helfen könne, teils ihm eine *Beschränkung* und Entsagung eines bisherigen Rechts vorschlägt. Hier wird also der oben entwickelte Gedankengang verwirklicht. Die Verwaltung, die den Notstand der Mosel inkurabel und in Umständen, die außerhalb ihrer

Maximen und ihrer Tätigkeit liegen, begründet gefunden hat, stellt an den Mosellaner den Rat, seinen Zustand so einzurichten, daß er in die jetzigen Verwaltungsinstitutionen hineinpasse und innerhalb derselben erträglich existieren könne. Der Winzer selbst fühlt sich durch dergleichen Vorschläge, wenn sie auch nur gerüchtweise zu ihm dringen, schmerzlich berührt. Er wird es mit Dank anerkennen, wenn die Regierung Experimente auf eigene Kosten anstellt; aber er fühlt, daß die Anweisung, an sich selbst Experimente vorzunehmen, eine Resignation der Regierung ist, durch eigene Tätigkeit zu helfen. Er begehrt Hülfe und nicht Rat. So sehr er dem *amtlichen* Wissen in der ihm angehörigen Sphäre vertraut und sich vertrauungsvoll an dasselbe wendet, ebensosehr traut er in seiner Sphäre sich selbst die nötige Einsicht zu. Eine Beschränkung der Parzellierung des Grundbesitzes aber widerstreitet seinem angeerbten Rechtsbewußtsein; er erblickt darin den Vorschlag, seiner physischen Armut noch die rechtliche Armut hinzuzufügen, denn in jeder Verletzung der gesetzlichen Gleichheit erblickt er einen Notzustand des Rechts. Er fühlt es bald bewußter, bald unbewußter, daß die Verwaltung des Landes und nicht das Land der Verwaltung wegen da ist, daß aber das Verhältnis umgekehrt wird, sobald das Land seine Sitten, Rechte, die Art seiner Arbeit und seines Eigentums umwandeln soll, um in die Verwaltung zu passen. Der Mosellaner verlangt also, daß, wenn er die ihm durch die Natur und die Sitte angewiesene Arbeit vollbringt, der Staat ihm die Atmosphäre verschaffe, in welcher er wachsen, gedeihen, leben kann. Dergleichen negative Erfindungen prallen daher erfolglos an der Wirklichkeit nicht nur der Zustände, sondern auch des bürgerlichen Bewußtseins ab.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 19 vom 19. Januar 1843]

Welches ist also die Beziehung der Verwaltung zum Notzustand der Mosel? Der *Notzustand der Mosel* ist zugleich ein *Notzustand der Verwaltung*. Der *konstante* Notstand eines Staatsteiles (und ein Notstand, der, seit länger als einem Dezennium fast unbemerkt eintretend, erst allmählich, dann unaufhaltsam zum Kulminationspunkt sich entwickelt und in immer bedrohlicherem Wachstum begriffen ist, kann wohl *konstant* genannt werden), ein solcher konstanter Notstand ist ein *Widerspruch der Wirklichkeit mit den Verwaltungsmaximen*, wie ja andererseits nicht nur das Volk, sondern auch die Regierung den *Wohlstand* einer Landesgegend als eine faktische Bestätigung der Verwaltung betrachtet. Die Verwaltung aber *kann* ihrem *bürokratischen* Wesen nach die Gründe der Not nicht in der *verwalteten* Gegend, sondern nur in der *natürlichen* und *privatbürgerlichen* Gegend, die außer der

verwalteten Gegend liegt, erblicken. Die Verwaltungsbehörden *können bei dem besten Willen,* bei der eifrigsten Humanität und der stärksten Intelligenz mehr als augenblickliche und vorübergehende Kollisionen, eine konstante Kollision zwischen der Wirklichkeit und den Verwaltungsmaximen nicht lösen, denn weder liegt es in der Aufgabe ihrer Stellung, noch vermag der beste Wille ein *wesentliches Verhältnis* oder *Verhängnis,* wenn man will, zu durchbrechen. Dies *wesentliche Verhältnis* ist das *bürokratische,* sowohl innerhalb des Verwaltungskörpers selbst als in seinen *Bezügen zu dem verwalteten Körper.*

Andrerseits kann ebensowenig der weinbauende Private verkennen, daß *sein* Votum absichtlich oder unabsichtlich durch das *Privatinteresse* getrübt sein, also die Wahrheit desselben nicht unbedingt präsumiert werden kann. Er wird auch einsehen, daß es viele leidende Privatinteressen im Staat gibt, zu deren Hebung allgemeine Verwaltungsmaximen nicht verlassen oder modifiziert werden können. Wird ferner der *allgemeine* Charakter eines Notstandes behauptet, wird behauptet, der Wohlstand sei in der Weise und dem Umfang gefährdet, daß das Privatleiden zum Staatsleiden und seine Wegräumung zu einer Pflicht des Staates gegen *sich selbst* werde, so scheint diese Behauptung der Verwalteten der Verwaltung gegenüber unpassend zu sein, da die Verwaltung wohl am besten beurteilen wird, inwiefern das Staatswohl gefährdet und von ihr eine tiefere Einsicht in das Verhältnis des Ganzen und seiner Teile präsumiert werden muß als von diesen Teilen selbst. Es kömmt hinzu, daß der einzelne und selbst viele einzelne ihre Stimme nicht für die Volksstimme ausgeben können; vielmehr ihre Darstellung immer den Charakter der *privaten* Beschwerdeschrift beibehalten wird. Wäre endlich selbst die Überzeugung der beschwerdeführenden Privaten die Überzeugung der ganzen Moselgegend, so nimmt die Moselgegend selbst, als ein einzelner Verwaltungsteil und als einzelner Landesteil, ihrer eigenen Provinz wie dem Staate gegenüber die Stellung eines Privatmannes ein, dessen Überzeugungen und Wünsche erst an der allgemeinen Überzeugung und dem allgemeinen Wunsche zu messen sind.

Die Verwaltung und die Verwalteten bedürfen zur Lösung der Schwierigkeit also gleichmäßig eines *dritten* Elements, welches *politisch* ist, ohne amtlich zu sein, also nicht von bürokratischen Voraussetzungen ausgeht, welches ebenso *bürgerlich* ist, ohne unmittelbar in die Privatinteressen und ihre Notdurft verwickelt zu sein. Dieses ergänzende Element von *staatsbürgerlichem Kopf* und von *bürgerlichem Herzen* ist die *freie Presse.* Im Bereich der Presse können die Verwaltung und die Verwalteten gleichmäßig ihre Grundsätze und Forderungen kritisieren, aber nicht mehr innerhalb eines Subordina-

tionsverhältnisses, sondern in gleicher *staatsbürgerlicher* Geltung, nicht mehr als *Personen*, sondern als *intellektuelle Mächte*, als Verstandesgründe. Die „freie Presse", wie sie das Produkt der öffentlichen Meinung ist, so produziert sie auch die öffentliche Meinung und vermag allein ein besonderes Interesse zum allgemeinen Interesse, vermag allein den *Notstand* der Moselgegend zum Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit und der allgemeinen Sympathie des Vaterlandes zu machen, vermag allein die Not schon dadurch zu mildern, daß sie die Empfindung der Not unter alle verteilt.

Die Presse verhält sich als *Intelligenz* zu den Volkszuständen, aber sie verhält sich ebensosehr zu ihnen als *Gemüt*; ihre Sprache ist daher nicht nur die kluge Sprache der Beurteilung, die über den Verhältnissen schwebt, sondern zugleich die affektvolle Sprache der Verhältnisse selbst, eine Sprache, die in *amtlichen Berichten* weder gefordert werden kann noch darf. Die freie Presse endlich trägt die Volksnot in ihrer eigenen, durch keine bürokratischen Medien durchgegangenen Gestalt an die Stufen des Thrones zu einer Macht, vor welcher der Unterschied von Verwaltung und Verwalteten verschwindet und es nur mehr gleich nah und gleich fern stehende *Staatsbürger* gibt.

Wenn also die freie Presse durch den *eigentümlichen* Notstand der Mosel *notwendig* gemacht ward, wenn sie hier heftiges, weil *wirkliches* Bedürfnis war, so scheint es, daß keine ausnahmsweise Preßhindernisse dazu gehörten, um dies Bedürfnis hervorzubringen, sondern daß vielmehr eine ausnahmsweise Preßfreiheit dazu gehört hätte, um das vorhandene Bedürfnis zu befriedigen.

ad. 2. Die Presse über die Moselangelegenheiten ist jedenfalls nur ein *Teil der preußischen politischen Presse*. Um daher ihren Zustand vor der oft beregten Kabinettsordre zu ermitteln, wird es nötig sein, einen raschen Blick auf den Zustand der gesamten preußischen Presse vor dem Jahre 1841 zu werfen. Wir lassen einen Mann von anerkannt loyaler Gesinnung sprechen:

„Still und ruhig", heißt es in „Preußen und Frankreich" von David *Hansemann*, zweite Auflage, Leipzig 1834, p. 272, „still und ruhig entwickeln sich die allgemeinen Ideen und die Dinge um so unbemerkter in Preußen, als die *Zensur keine gründliche Erörterung* der den Staat betreffenden *politischen* und *selbst staatswirtschaftlichen* Fragen in preußischen Tagesschriften gestattet, *wenn die Abfassung auch noch so anständig und gemessen ist*; unter einer gründlichen Erörterung kann nur eine solche verstanden werden, wo die Gründe und die Gegengründe vorgetragen werden dürfen; *gründlich* kann *fast keine staatswirtschaftliche* Frage erörtert werden, *wenn nicht*

auch die Beziehungen derselben *auf innere und äußere Politik* untersucht werden, denn nur bei wenigen, vielleicht bei *keiner einzigen staatswirtschaftlichen Frage* finden diese Beziehungen nicht statt. Ob diese Ausübung der Zensur zweckmäßig sei, ob die Zensur überhaupt anders als auf solche Weise nach dem Zustande der Regierung in Preußen ausgeübt werden könne, darauf kommt es hier nicht an; *genug, so ist's.*"

Bedenkt man ferner, daß schon der § 2 des Zensuredikts vom 19. Dezember 1788[135] lautet:

„Die Absicht der Zensur aber ist keineswegs, eine anständige, ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit zu hindern oder *sonst* den Schriftstellern *irgendeinen* unnützen und lästigen Zwang aufzuerlegen";

findet man im Art. 2 des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819[4] die Worte wieder:

„Die Zensur wird keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern noch den Schriftstellern ungebührlichen Zwang auferlegen";

vergleicht man hiermit die Eingangsworte der Zensurinstruktion vom 24. Dezember 1841[3]:

„Um *schon jetzt* die Presse von *unstatthaften*, nicht in der *Allerhöchsten Absicht* liegenden Beschränkungen zu befreien, haben Seine Majestät der König[1] durch eine an das königliche Staatsministerium erlassene Allerhöchste Kabinettsordre jeden ungebührlichen Zwang der schriftstellerischen Tätigkeit *ausdrücklich* zu mißbilligen und uns zu ermächtigen geruht, die Zensoren zur angemessenen Beachtung des Art. 2 des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 *von neuem* anzuweisen";

erinnert man sich endlich der folgenden Worte:

„Der Zensor kann eine freimütige Besprechung auch *der innern Angelegenheiten* sehr wohl gestatten. – Die unverkennbare Schwierigkeit, hiefür die richtigen Grenzen aufzufinden, darf von dem Streben, der *wahren Absicht des Gesetzes* zu genügen, nicht abschrecken noch zu jener *Ängstlichkeit* verleiten, *wie sie nur zu oft schon zu Mißdeutungen* über die *Absicht des Gouvernements* Veranlassung gegeben hat";

so scheint nach allen diesen offiziellen Äußerungen die Frage: warum bei dem Wunsche von seiten der Behörden, die Moselzustände möglichst freimütig und öffentlich besprochen zu hören, Zensurhindernisse stattgefunden? sich vielmehr in die *allgemeinere* Frage zu verwandeln, warum *trotz* der „*Absicht des Gesetzes*", der „*Absicht des Gouvernements*" und endlich der „*Allerhöchsten Absicht*" die Presse eingestandenermaßen noch im Jahre 1841 „von

[1] Friedrich Wilhelm IV.

unstatthaften Beschränkungen" zu befreien und die Zensur im Jahre 1841 an den Art. 2 des Edikts von 1819 zu *erinnern* war! In bezug auf die *Moselgegend* namentlich würde jene Frage sich dahin formulieren, nicht, welche *speziellen Preßhindernisse* stattgefunden, sondern vielmehr, welche *speziellen Preßbegünstigungen* diese teilweise Besprechung der *innern* Zustände zu einer *möglichst freimütigen und öffentlichen* Besprechung *ausnahmsweise* begeistet hätten?

Über den innern Gehalt und den Charakter der *politischen Literatur* und *Tagespresse* vor der beregten Kabinettsordre verständigen am klarsten wohl folgende Worte der Zensurinstruktion:

„Auf diesem Wege darf man *hoffen*, daß auch die *politische Literatur* und die *Tagespresse* ihre Bestimmung *besser* erkennen, einen *würdigeren* Ton sich aneignen und es *künftig* verschmähen werden, durch Mitteilungen gehaltloser, aus fremden Zeitungen entlehnter Korrespondenzen etc. etc. auf die *Neugierde* ihrer Leser zu *spekulieren* ... Es ist zu *erwarten*, daß dadurch eine *größere* Teilnahme an *vaterländischen* Interessen *erweckt* und so das *Nationalgefühl* erhöht wird."

Es scheint sich hienach zu ergeben, daß, wenn durchaus keine *speziellen* Maßregeln eine freimütige und öffentliche Besprechung der Moselzustände verhinderten, der *allgemeine Zustand* der preußischen Presse selbst ein unbesiegbares Hindernis sowohl der Freimütigkeit als der Öffentlichkeit sein mußte. Fassen wir die angezogenen Stellen der Zensurinstruktion zusammen, so besagt sie, daß: die Zensur überaus ängstlich und eine *äußere* Schranke einer freien Presse war, daß hiemit Hand in Hand die *innere* Beschränktheit der Presse ging, die den Mut und selbst das Streben aufgegeben hatte, sich über den Horizont der Neuigkeit zu erheben, daß endlich im Volke selbst die *Teilnahme an vaterländischen Interessen* und das *Nationalgefühl* verlorengegangen waren, also gerade die Elemente, welche nicht nur die schöpferischen Mächte einer freimütigen und öffentlichen Presse, sondern auch die Bedingungen sind, innerhalb deren allein eine freimütige und öffentliche Presse wirken und volkstümliche Anerkennung finden kann, eine Anerkennung, welche die Lebensatmosphäre der Presse bildet, ohne welche sie rettungslos hinsiecht.

Wenn also Maßregeln der Behörden eine *unfreie* Presse schaffen können, so liegt es dagegen *außerhalb der Macht der Behörden, bei* der Unfreiheit des allgemeinen Preßzustandes speziellen Fragen eine möglichst freimütige und öffentliche Besprechung zu sichern, indem selbst freimütige Worte, welche über einzelne Gegenstände etwa die Spalten der Zeitungen füllten, keine *allgemeine* Teilnahme hervorzurufen, sich also keine wahrhafte Öffentlichkeit zu verschaffen wüßten.

Es kömmt hinzu, was *Hansemann* richtig bemerkt, daß *vielleicht bei*

keiner einzigen staatswirtschaftlichen Frage die Beziehungen auf innere und äußere Politik nicht stattfinden. Die Möglichkeit einer freimütigen und öffentlichen Besprechung der *Moselzustände* setzt also die *Möglichkeit* einer freimütigen und öffentlichen Besprechung der ganzen *„innern und äußern Politik“* voraus. Diese darzubieten, lag so wenig in der Macht einzelner Verwaltungsbehörden, daß vielmehr *nur* der unmittelbar und entschieden ausgesprochene Wille des *Königs selbst* hier bestimmend und nachhaltig eingreifen konnte.

Wenn die öffentliche Besprechung nicht freimütig war, war die freimütige Besprechung nicht öffentlich. Sie beschränkte sich auf *dunkle* Lokalblätter, deren Gesichtskreis natürlich über den Kreis ihrer Verbreitung nicht hinausging und nach dem vorherigen nicht hinausgehen konnte. Zur Charakteristik solcher Lokalbesprechungen geben wir einige Exzerpte aus verschiedenen Jahrgängen des Bernkasteler „Gemeinnützigen Wochenblatts“. In dem Jahrgang 1835 heißt es:

„Im Herbste 1833 machte eine auswärtige Person in *Erden* 5 Ohm[136] Wein. Um das Fuder voll zu machen, kaufte sie 2 Ohmen dazu für den Preis von 30 Tlr. Das Faß kostete 9 Tlr., Moststeuer 7 Tlr. 5 Sgr., Einherbsten 4 Tlr., Kellermiete 1 Tlr. 3 Sgr., Kieferlohn 16 Sgr.; folglich, ungerechnet die Baukosten, eine reine Ausgabe von 51 Tlr. 24 Sgr. Am 10. Mai wurde das Faß Wein verkauft zu 41 Tlr. Noch ist zu bemerken, daß dieser Wein gut ist und nicht aus Notdurft verkauft worden, auch in keine wucherische Hände gefallen ist.“ (p. 87.) „Am 21. November wurden auf'm Markt zu Bernkastel $^3/_4$ Ohm 1835 Wein zu 14 Sgr. *vierzehn Silbergroschen* versteigert und am 27. ejusdem 4 Ohm *samt* Fuderfaß zu 11 Tlr., wobei noch zu bemerken ist, daß am verflossenen Michelstag das Fuderfaß zu 11 Tlr. eingekauft wurde.“ (p. 267 ibid.)

Unter dem 12. April 1836 eine ähnliche Anzeige.

Noch mögen hier einige Auszüge aus dem Jahrgange 1837 stehen:

„Am 1. d. M. ward in *Kinheim* in öffentlicher Versteigerung vor Notar ein junger vierjähriger Wingert von zirka 200 Stöcken, gehörig aufgepfählt, mit gewöhnlichem Zahlungsausstand der Stock zu $1^1/_2$ *Pfennig* überlassen. Im Jahre 1828 kostete derselbe Stock dort 5 Sgr.“ (p. 47.) „Eine Witwe zu *Graach* ließ ihren Herbst um die Hälfte des Ertrages eintuen, und für ihren Anteil wurde ihr eine Ohm Wein zuteil, *welche sie gegen 2 Pfund Butter, 2 Pfund Brot und 1/2 Pfund Zwiebeln veräußerte.*“ (In Nr. 47 ibid.) „Am 20. d. M. wurden hier zwangsweise versteigert: 8 Fuder 36er Wein von *Graach* und Bernkastel, teilweise aus den *besten* Lagen, und 1 Fuder 35er Wein von Graach. Es wurden 135 Taler 15 Sgr. im ganzen erlöst (Faß mit), demnach kostet ein Fuder ins andere zirka 15 Taler. Das Faß mag allein 10–12 Taler gekostet haben. Was bleibt nun dem armen Winzer für seine Baukosten übrig? Ist es denn nicht möglich, daß dieser schrecklichen Not abgeholfen wird?!! (Eingesandt)“ (Nr. 4, p. 30.)

Man findet hier also nur *einfache* Erzählung von Tatsachen, die, manchmal von einem elegischen kurzen Nachwort begleitet, eben durch ihre ungeschminkte Einfachheit erschüttern mögen, schwerlich aber den Charakter einer freimütigen und öffentlichen Besprechung der Moselzustände auch nur ansprechen dürften.

Wenn nun ein einzelner und gar der zahlreiche Teil einer Bevölkerung von einem auffallenden und erschreckenden Unglücke betroffen werden, und niemand bespricht das Unglück, niemand behandelt es als eine *denk- und sprechwürdige* Erscheinung, so müssen sie schließen, entweder daß die andern nicht sprechen *dürfen* oder daß sie nicht sprechen *wollen*, weil sie die der Sache beigelegte Wichtigkeit für illusorisch halten. Die Anerkennung seines Unglücks, diese geistige Beteiligung an demselben, ist aber selbst dem ungebildetsten Winzer ein Bedürfnis, schlösse er auch nur, daß, wo alle denken, viele sprechen, bald auch einige handeln werden. Wäre es wirklich erlaubt gewesen, frei und offen die Moselzustände zu diskutieren, so *geschah* es doch nicht, und es ist klar, daß das Volk nur an das *Wirkliche* glaubt, nicht an die freimütige Presse, die existieren kann, sondern an die freimütige Presse, die wirklich existiert. Hatte der Mosellaner also *vor* Erscheinen der Allerhöchsten Kabinettsordre zwar seine Not empfunden, zwar sie bezweiflen gehört, nur nichts von einer öffentlichen und freimütigen Presse vernommen, sah er dagegen *nach* Erscheinen dieser Kabinettsordre diese Presse gleichsam aus dem Nichts hervorspringen, so scheint sein Schluß, daß die königliche Kabinettsordre die *einzige* Ursache dieser Preßbewegung, an welcher der Mosellaner nach den früher ausgeführten Gründen einen vorzugsweisen, weil unmittelbar durch *wirkliches* Bedürfnis bedingten Anteil nahm, wenigstens ein sehr volkstümlicher Schluß gewesen zu sein. Endlich scheint es, daß auch, abgesehen von der Volkstümlichkeit dieser Meinung, eine kritische Prüfung zu demselben Resultate gelangen wird. Die Eingangsworte der Zensurinstruktion vom 24. Dezember 1841, daß

„*Seine Majestät der König* jeden ungebührlichen Zwang der schriftstellerischen Tätigkeit *ausdrücklich zu mißbilligen* und *unter Anerkennung des Werts und des Bedürfnisses* einer freimütigen und anständigen Publizität ... geruht etc.",

diese Eingangsworte versichern der Presse eine besondere *königliche* Anerkennung, also eine *Staatsbedeutung*. Daß *ein* königliches Wort so bedeutend zu wirken vermag und von dem Mosellaner selbst als ein Wort von magischer Kraft, als ein Universalmittel gegen alle seine Leiden begrüßt wurde, das scheint nur von der echt royalistischen Gesinnung der Mosellaner und ihrer nicht abgemessenen, sondern überströmenden Dankbarkeit zeugen zu können.

[„Rheinische Zeitung" Nr. 20 vom 20. Januar 1843]

ad 3. Wir haben zu zeigen gesucht, daß das *Bedürfnis* einer freien Presse aus der *Eigentümlichkeit* der Moselzustände *notwendig* hervorging. Wir haben ferner gezeigt, wie die Verwirklichung dieses Bedürfnisses vor dem Erscheinen der Allerhöchsten Kabinettsordre, wenn auch nicht durch *spezielle* Preßerschwerungen, schon durch den *allgemeinen Zustand der preußischen Tagespresse* verhindert worden wäre. Wir werden endlich zeigen, daß *wirklich spezielle* Umstände einer freimütigen und öffentlichen Besprechung der Moselzustände feindlich entgegentraten. Auch hier müssen wir zunächst den leitenden Gesichtspunkt unserer Darstellung hervorheben und die Macht der allgemeinen *Verhältnisse* in dem *Willen* der handelnden Persönlichkeiten wiedererkennen. Wir dürfen in den *speziellen* Umständen, welche eine freimütige und öffentliche Besprechung der Moselzustände verhinderten, nichts erblicken als die *tatsächliche Verkörperung* und *augenfällige Erscheinung* der oben entwickelten *allgemeinen* Verhältnisse, nämlich der *eigentümlichen* Lage der Verwaltung zu der Moselgegend, des allgemeinen Zustandes der Tagespresse und der öffentlichen Meinung, endlich des herrschenden politischen Geistes und seines Systems. Waren diese Verhältnisse, wie es denn scheint, die *allgemeinen, unsichtbaren* und *zwingenden* Mächte jener Zeit, so wird es kaum der Andeutung bedürfen, daß sie auch als *solche* wirken, in Tatsachen ausschlagen und als einzelne, dem *Schein* nach willkürliche Handlungen sich *äußern* mußten. Wer diesen sachlichen Standpunkt aufgibt, verfängt sich einseitig in bittere Empfindungen gegen Persönlichkeiten, in welchen die Härte der Zeitverhältnisse ihm gegenübertrat.

Man wird zu den *speziellen* Preßhindernissen nicht nur einzelne *Zensurschwierigkeiten*, sondern ebensosehr alle *speziellen Umstände* zählen müssen, welche die Zensur überflüssig machten, weil sie einen Gegenstand der Zensur nicht einmal versuchsweise aufkommen ließen. Wo die Zensur in auffallende, anhaltende und harte Kollisionen mit der Presse gerät, da kann man mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß die Presse schon an Lebendigkeit, Charakter und Selbstgewißheit gewonnen hat, denn nur eine wahrnehmbare Aktion erzeugt eine wahrnehmbare Reaktion. Wo dagegen die Zensur nicht da ist, weil die Presse nicht da ist, obgleich das Bedürfnis einer freien, also *zensurfähigen* Presse vorhanden, da muß man die *Vorzensur* in Umständen suchen, welche den Gedanken schon in seinen anspruchsloseren Formen zurückgeschreckt haben.

Es kann nicht unser Zweck sein, eine vollständige Darstellung dieser *speziellen Umstände* auch nur annähernd zu geben; das hieße die Zeit-

geschichte seit 1830, soweit sie die Moselgegend berührt, schildern wollen. Wir glauben unsere Aufgabe gelöst zu haben, wenn wir nachweisen, daß das freimütige und öffentliche Wort in *allen Formen*, in der Form der *mündlichen Rede*, in der Form der *Schrift*, in der Form des *Drucks*, sowohl des *noch nicht zensierten* als auch des schon *zensierten* Drucks, mit *speziellen* Hindernissen in Konflikt geriet.

Die Verstimmung und die Mutlosigkeit, welche ohnehin jene moralische Kraft, die zur öffentlichen und freimütigen Besprechung gehört, bei einer notleidenden Bevölkerung brechen, wurden namentlich genährt durch die auf vielfache *Denunziationen* notwendig gewordenen gerichtlichen Verurteilungen „*wegen Beleidigung eines Beamten im Dienste oder in bezug auf seinen Dienst*".

Eine derartige Prozedur lebt noch im frischen Andenken vieler Moselwinzer. Ein wegen seiner Gutmütigkeit besonders beliebter Bürger[1] äußerte in scherzhafter Weise zu der Magd eines *Landrats*[2], welcher abends zuvor in fröhlicher Gesellschaft bei Gelegenheit der Feier des Königsgeburtstages fleißig dem Becher zugesprochen hatte: „*Euer Herr war gestern abend etwas bespitzt.*" Er ward wegen dieser unschuldigen Äußerung *öffentlich* vor das Zuchtpolizeigericht zu Trier gestellt, jedoch, wie sich von selbst versteht, *freigesprochen*.

Wir haben gerade dieses Beispiel gewählt, weil sich eine einfache Reflexion notwendig an dasselbe anknüpft. Die *Landräte* sind die *Zensoren* in ihren respektiven Kreisstädten. Die landrätliche Verwaltung wird aber mit Einbegriff der ihr untergeordneten amtlichen Sphären vornehmster, weil nächster Gegenstand der *Lokalpresse* sein. Wenn es nun überhaupt schwer ist, in eigner Sache zu richten, so müssen Vorfälle der oben erwähnten Art, welche eine krankhaft reizbare Vorstellung von der Unantastbarkeit der amtlichen Stellung dokumentieren, schon die bloße Existenz der *landrätlichen Zensur* zu einem hinreichenden Grund für die Nichtexistenz einer freimütigen Lokalpresse machen.

Sehen wir also die unbefangene und anspruchslose *mündliche* Rede den Weg zum Zuchtpolizeigericht bereiten, so hat die *schriftliche* Form des freien Worts, die *Petition*, welche noch weit von der Öffentlichkeit der Presse entfernt ist, denselben zuchtpolizeilichen Erfolg. Wie dort die Unantastbarkeit der *amtlichen Stellung*, tritt hier die Unantastbarkeit der *Landesgesetze* der freimütigen Sprache entgegen.

Durch eine „Kabinettsordre" vom 3. Juli 1836[137], worin es unter anderm

---

[1] Johann Oberhoven – [2] Constantin Friedrich von Gaertner

heißt, der König[1] sende seinen Sohn[2] in die Rheinprovinz, *um von deren Zuständen Kenntnis zu nehmen*, fühlten sich einige Landleute aus dem Regierungsbezirke Trier veranlaßt, ihren „Landtagsabgeordneten[3]" zu ersuchen, ihnen eine Bittschrift für den Kronprinzen anzufertigen. Sie gaben zugleich die einzelnen Beschwerdepunkte an. Der Landtagsabgeordnete, um die Wichtigkeit der Petition durch eine größere Anzahl von Petitionären zu erhöhen, schickte einen Boten in die Umgegend und veranlaßte dadurch die Unterschriften von 160 Bauern. Die Petition lautete folgendermaßen:

„Da wir unterschriebenen Einwohner des Kreises ..., Regierungsbezirk Trier, unterrichtet, daß unser guter König zu uns Seine Königliche Hoheit den Kronprinzen sendet, um unsere Lage zu beherzigen und um Seiner Königlichen Hoheit die Mühe zu ersparen, die Klagen vieler einzelnen anzuhören, beauftragen wir hiermit unseren Landtagsabgeordneten, Herrn ..., Seiner Königlichen Hoheit, des besten Königs Sohn, dem Kronprinzen von Preußen, untertänigst anzutragen, daß:

1. Wenn wir unsere überflüssigen Produkte, besonders an Vieh und *Wein*, nicht absetzen können, uns unmöglich ist, die in allen Verhältnissen zu hohen Steuern zu bezahlen, weswegen eine bedeutende Verminderung derselben gewünscht wird, da wir sonst Hab' und Gut den Steuerboten belassen, wie Anlage beweiset (enthält einen Zahlungsbefehl eines Steuerboten von R. 1–25 Sgr. 5 d.).

2. Daß Seine Königliche Hoheit nicht von unserer Lage urteilen möge, nach den Demonstrationen von unzähligen, gar zu hoch besoldeten Angestellten, Pensionierten, Diätaren, Zivil und Militär, Rentner und Gewerbetreibenden, welche in den Städten in einem Luxus von unseren so im Preise gefallenen Produkten wohlfeil leben, was hingegen in der armen Hütte des verschuldeten Landmannes nicht gefunden wird und für ihn ein empörender Kontrast ist. Wo früher 27 angestellt mit 29000 Talern, jetzt 63 Beamte ohne Pensionierte mit 105000 Talern besoldet.

3. Daß unsere Kommunalbeamten direkt durch die Gemeinen, wie früher, gewählt werden mögen.

4. Daß die Zollanmeldungsbüros nicht stundenlang während des Tages geschlossen, sondern jede Stunde offenbleiben, damit der Landmann, der einige Minuten unverschuldet sich verspätet, nicht fünf bis sechs Stunden, ja die ganze Nacht auf der Straße erkalten oder am Tage verbrennen muß, da doch der Beamte stets für das Volk bereit sein soll und muß.

5. Daß, was zufolge § 12 des Gesetzes vom 28. April 1828, erneuert durch ‚Amtsblatt der Königlichen Regierung' vom 22. August letzthin unter Strafe verboten worden, 2 Fuß vom Grabenrande zu ackern, bei durchführenden Straßen gehoben und den Eigentümern erlaubt werde, ihr sämtliches Land bis an den Chausseegraben pflügen zu können, damit dasselbe nicht von den Wegewärtern den Eigentümern geraubt werde."

Euer Königlichen Hoheit ergebenste Untertanen.

(Folgen nun die Unterschriften.)

[1] Friedrich Wilhelm III. – [2] Friedrich Wilhelm IV. – [3] Nikolaus Valdenaire

Diese Petition, die der Landtagsabgeordnete dem Kronprinzen überreichen wollte, wurde von andrer Seite in Empfang genommen mit dem ausdrücklichen Versprechen, sie Seiner Königlichen Hoheit übergeben zu wollen. Nie erfolgte eine Antwort, wohl aber wurde gegen den Landtagsabgeordneten, als den Urheber einer Petition, worin *„frecher, unehrbietiger Tadel gegen die Landesgesetze"* ausgesprochen sei, von seiten der Gerichte eine Verfolgung eingeleitet. Infolge dieser Klage wurde der Landtagsabgeordnete in Trier zu *sechsmonatlicher Gefängnisstrafe* und in die Kosten verurteilt, diese Strafe aber vom Appellhofe dahin modifiziert, daß nur der Kostenpunkt des fraglichen Urteils belassen werde, und zwar, weil das Benehmen des Inkriminierten nicht ganz frei von Unbesonnenheit gewesen sei und er somit zu dem Prozesse Veranlassung gegeben habe. Der *Inhalt der Petition selbst* wird dagegen keineswegs für *strafbar* erkannt.

Wenn man erwägt, daß die fragliche Petition teils durch den Zweck der kronprinzlichen Reise, teils durch die Stellung des Inkriminierten als Landtagsabgeordneten in der ganzen Umgebung zu einem besonders wichtigen und entscheidenden Ereignis sich steigern und die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade erregen mußte, so möchten ihre Konsequenzen eine öffentliche und freimütige Besprechung der Moselzustände nicht eben provoziert noch hierauf bezügliche Wünsche der Behörden wahrscheinlich gemacht haben.

Wir kommen nun zum eigentlichen Preßhindernis, zur *Zensurverweigerung*, welche nach obigen Andeutungen in dem Grade zu den Seltenheiten gehören mußte, als der Versuch einer zensurfähigen Besprechung der Moselzustände zu den Seltenheiten gehörte.

Einem *Schöffenratsprotokoll*, worin nebst einigen barocken auch einige freimütige Worte sich befinden, wurde von der *landrätlichen* Zensur die Druckerlaubnis verweigert. Die Beratung fand im *Schöffenrat* statt, das *Ratsprotokoll* aber war von dem Bürgermeister[1] abgefaßt. Seine Eingangsworte lauten:

„Meine Herren! Das Land an der Mosel zwischen Trier und Koblenz, zwischen der Eifel und dem Hundsrücken ist äußerlich ganz arm, weil dasselbe vom Weinbau allein lebt und diesem durch die Handelsverträge mit Deutschland der *Todesstoß* gegeben ist; das gedachte Land ist aber auch *geistig* arm etc."

Daß endlich eine öffentliche und freimütige Besprechung, wenn sie alle angegebenen Hindernisse überwunden und *ausnahmsweise* in die Zeitungsspalten gelangt war, als eine *Ausnahme* behandelt und hinterher annihiliert

[1] Jacob Schwan

wurde, möge ebenfalls eine Tatsache bezeugen. Ein vor mehren Jahren von dem *Professor der Kameralwissenschaften Kaufmann* zu Bonn „über den Notstand der Winzer an der Mosel etc." in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" abgedruckter Aufsatz wurde, nachdem er während drei Monaten in verschiedenen öffentlichen Blättern kursiert hatte, von der Königlichen Regierung *verboten*, welches Verbot noch jetzt faktisch fortbesteht.

Hiermit glaube ich nun die Frage über das Verhältnis der Moselgegend zur Kabinettsordre vom 10. Dezember, der auf sie gegründeten *Zensurinstruktion* vom 24. Dezember und der seitherigen freieren Preßbewegung genügend beantwortet zu haben. Es bleibt noch übrig, meine Behauptung: „Der desolate Zustand der Winzer war höheren Orts lange in Zweifel gezogen und ihr Notgeschrei für freches Gekreisch gehalten worden", zu motivieren. Man wird den quästionierten Satz in zwei Teile auflösen können: „Der desolate Zustand der Winzer war höhern Orts lange in Zweifel gezogen worden" und: „Ihr Notgeschrei war für freches Gekreisch gehalten worden."

Der erste Satz, glaube ich, wird keines Beweises mehr bedürfen. Der zweite Satz: „Ihr Notgeschrei war für freches Gekreisch gehalten worden", kann nicht geradezu, wie es der Herr Oberpräsident tut, aus dem ersten Satze interpretiert werden: „Ihr Notgeschrei war *höhern Orts* für freches Gekreisch gehalten worden." Indessen auch diese Interpolation kann gelten, sofern „*höhern* Orts" und „*amtlichen* Orts" für gleichbedeutend genommen werden.

Daß von einem „*Notgeschrei*" der Winzer nicht nur *figürlich*, sondern im *eigentlichen* Sinne des Wortes gesprochen werden konnte, wird sich aus den bisherigen Mitteilungen ergeben haben. Daß diesem Notgeschrei einerseits sein Mangel an Berechtigung vorgeworfen, die Schilderung der Not selbst als eine grelle, aus selbstsüchtigen schlechten Motiven entsprungene Übertreibung betrachtet, andererseits die Klage und die Bitte dieser Not als „*frecher*, unehrbietiger Tadel gegen die Landesgesetze" verstanden wurde, diese Prämissen haben ein *Regierungsreferat* und ein *Kriminalverfahren* bewiesen. Daß ferner ein übertreibendes, die Sachverhältnisse verkennendes, von schlechten Motiven outriertes, *frechen* Tadel gegen die Landesgesetze involvierendes *Schreien* identisch mit „Gekreisch", und zwar „frechem Gekreisch", ist, dürfte wenigstens keine fernliegende oder *unredlich* gesuchte Behauptung sein. Daß also schließlich an die Stelle der einen Seite die andere gesetzt werden konnte, scheint sich einfach als logische Konsequenz zu ergeben.

Geschrieben Ende Dezember 1842 bis Mitte Januar 1843.

Karl Marx

Erklärung[138]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 77 vom 18. März 1843]

Unterzeichneter erklärt, daß er der *jetzigen Zensurverhältnisse* wegen aus der Redaktion der „Rheinischen Zeitung" mit dem heutigen Tage ausgetreten ist.

Köln, den 17. März 1843

Dr. Marx

Karl Marx

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie[139]

Geschrieben März bis August 1843.

Nach der Handschrift.

[Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)]

„§ 261. Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, ist der Staat einerseits eine *äußerliche* Notwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber andererseits ist er ihr *immanenter* Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§ 155)."

Der vorige Paragraph belehrt uns dahin, daß die *konkrete Freiheit* in der Identität (sein sollenden, zwieschlächtigen) des Systems des Sonderinteresses (der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) mit dem System des allgemeinen Interesses (des Staates) bestehe. Das Verhältnis dieser Sphären soll nun näher bestimmt werden.

Einerseits der Staat gegen die Sphäre der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft eine „*äußerliche* Notwendigkeit", eine Macht, wovon ihm „Gesetze" und „Interessen" „untergeordnet und abhängig" sind. Daß der Staat gegen die Familie und bürgerliche Gesellschaft eine „*äußerliche* Notwendigkeit" ist, lag schon teils in der Kategorie des „Übergangs", teils in ihrem *bewußten Verhältnis* zum Staat. Die „Unterordnung" unter den Staat entspricht noch vollständig diesem Verhältnis der „*äußerlichen* Notwendigkeit". Was Hegel aber unter der „Abhängigkeit" versteht, zeigt folgender Satz der Anmerkung zu diesem Paragraphen:

„daß den Gedanken der Abhängigkeit insbesondere auch der privatrechtlichen Gesetze von dem bestimmten Charakter des Staats, und die philosophische Ansicht, den Teil nur in seiner Beziehung auf das Ganze zu betrachten, – vornehmlich Montesquieu ins Auge gefaßt" etc.

Hegel spricht also hier von der *innern* Abhängigkeit oder der wesentlichen Bestimmung des Privatrechts etc. vom Staate; zugleich aber subsumiert er diese Abhängigkeit unter das Verhältnis der „*äußerlichen* Not-

wendigkeit“ und stellt sie der andern Beziehung, worin sich Familie und bürgerliche Gesellschaft zum Staate als ihrem „*immanenten* Zweck“ verhalten, als die andere Seite entgegen.

Unter der „äußerlichen Notwendigkeit“ kann nur verstanden werden, daß „Gesetze“ und „Interessen“ der Familie und der Gesellschaft den „Gesetzen“ und „Interessen“ des Staats im Kollisionsfall weichen müssen, ihm untergeordnet sind, ihre Existenz von der seinigen abhängig ist oder auch sein Wille und seine Gesetze ihrem „Willen“ und ihren „Gesetzen“ als eine Notwendigkeit erscheint!

Allein Hegel spricht hier nicht von empirischen Kollisionen; er spricht vom Verhältnis der „*Sphären* des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft“ zum Staat; es handelt sich vom *wesentlichen Verhältnis* dieser Sphären selbst. Nicht nur ihre „Interessen“, auch ihre „Gesetze“, ihre „wesentlichen Bestimmungen“ sind vom Staat „abhängig“ und ihm „untergeordnet“. Er verhält sich als „höhere *Macht*“ zu ihren „Gesetzen und Interessen“. Ihr „Interesse“ und „Gesetz“ verhalten sich als sein „Untergeordneter“. Sie leben in der „Abhängigkeit“ von ihm. Eben weil „Unterordnung“ und „Abhängigkeit“ *äußere*, das selbständige Wesen einengende und ihm zuwiderlaufende Verhältnisse sind, ist das Verhältnis der „Familie“ und der „bürgerlichen Gesellschaft“ zum Staate das der „*äußerlichen* Notwendigkeit“, einer Notwendigkeit, die gegen das innere Wesen der Sache angeht. Dies selbst, daß „die privatrechtlichen Gesetze von dem bestimmten Charakter des Staats“ abhängen, nach ihm sich modifizieren, wird daher unter das Verhältnis der „*äußerlichen Notwendigkeit*“ subsumiert, eben weil „bürgerliche Gesellschaft und Familie“ in ihrer wahren, d.i. in ihrer selbständigen und vollständigen Entwicklung dem Staat als besondere „Sphären“ vorausgesetzt sind. „*Unterordnung*“ und „*Abhängigkeit*“ sind die Ausdrücke für eine „äußerliche“, *erzwungene*, scheinbare Identität, als deren logischen Ausdruck Hegel richtig die „*äußerliche Notwendigkeit*“ gebraucht. In der „Unterordnung“ und „Abhängigkeit“ hat Hegel die eine Seite der zwiespältigen Identität weiterentwickelt, und zwar die Seite der Entfremdung innerhalb der Einheit,

„aber andererseits ist er ihr *immanenter* Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen *Endzwecks* und des besonderen *Interesses* der Individuen, darin, daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben“.

Hegel stellt hier eine ungelöste *Antinomie* auf. *Einerseits* äußerliche Notwendigkeit, *andrerseits* immanenter Zweck. Die Einheit des *allgemeinen Endzwecks* des Staats und des *besonderen Interesses der Individuen* soll darin bestehn, daß ihre *Pflichten* gegen den Staat und *ihre Rechte* an denselben

identisch sind (also z.B. die Pflicht, das Eigentum zu respektieren, mit dem Recht auf Eigentum zusammenfiele).

Diese Identität wird in der Anmerkung also expliziert:

„Da die *Pflicht* zunächst das Verhalten *gegen* etwas für mich *Substantielles*, an und für sich Allgemeines ist, das Recht dagegen das *Dasein* überhaupt dieses Substantiellen ist, damit die Seite seiner *Besonderheit* und meiner *besondern* Freiheit ist, so erscheint beides auf den formellen Stufen an verschiedene Seiten oder Personen verteilt. Der Staat als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit, d.i. in ihm Pflicht und Recht *in einer und derselben Beziehung vereinigt* sind."

„§ 262. Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint."

Übersetzen wir diesen Satz in Prosa, so folgt:

Die Art und Weise, wie der Staat sich mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt, sind „die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl der Bestimmung". Die Staatsvernunft hat also mit der Zerteilung des Staatsmaterials an Familie und bürgerliche Gesellschaft nichts zu tun. Der Staat geht auf eine unbewußte und willkürliche Weise aus ihnen hervor. Familie und bürgerliche Gesellschaft erscheinen als der dunkle Naturgrund, woraus das Staatslicht sich entzündet. Unter dem Staatsmaterial sind die *Geschäfte* des Staats, Familie und bürgerliche Gesellschaft verstanden, insofern sie Teile des Staats bilden, am Staat als solchen teilnehmen.

In doppelter Hinsicht ist diese Entwicklung merkwürdig.

1. Familie und bürgerliche Gesellschaft werden als *Begriffssphären* des Staats gefaßt, und zwar als die Sphären seiner *Endlichkeit*, als *seine Endlichkeit*. Der Staat ist es, der sich in sie *scheidet*, der sie *voraussetzt*, und zwar *tut* er dieses, „um aus ihrer Idealität *für sich unendlicher* wirklicher Geist zu sein". „Er scheidet sich, um." Er „*teilt somit* diesen Sphären das Material seiner Wirklichkeit zu, *so daß* diese Zuteilung etc. vermittelt *erscheint*". Die sogenannte „wirkliche Idee" (der Geist als unendlicher, wirklicher) wird so dargestellt, als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handle. Sie scheidet sich in endliche Sphären, sie tut dies, „um in sich zurückzukehren, für sich zu sein", und sie tut dies zwar so, daß das grade ist, wie es wirklich ist.

An dieser Stelle erscheint der logische, pantheistische Mystizismus sehr klar.

Das *wirkliche* Verhältnis ist: „daß die Zuteilung des Staatsmaterials am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt ist". Diese Tatsache, dies *wirkliche Verhältnis* wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkür, diese Wahl der Bestimmung, diese *wirkliche Vermittlung* sind bloß die *Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat.

Die Idee wird versubjektiviert, und das *wirkliche* Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre *innere imaginäre* Tätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, „Umstände, Willkür etc." zu *unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.

Die Zuteilung des Staatsmaterials „am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung" werden nicht als das Wahrhafte, das Notwendige, das an und für sich Berechtigte schlechthin ausgesprochen; sie werden nicht *als solche* für das Vernünftige ausgegeben; aber sie werden es doch wieder andrerseits, nur so, daß sie für eine *scheinbare* Vermittlung ausgegeben, daß sie gelassen werden, wie sie sind, zugleich aber die Bedeutung einer Bestimmung der Idee erhalten, eines Resultats, eines Produkts der Idee. Der Unterschied ruht nicht im Inhalt, sondern in der Betrachtungsweise oder in der *Sprechweise*. Es ist eine doppelte Geschichte, eine esoterische und eine exoterische. Der Inhalt liegt im exoterischen Teil. Das Interesse des esoterischen ist immer das, die Geschichte des logischen Begriffs im Staat wiederzufinden. An der exoterischen Seite aber ist es, daß die eigentliche Entwicklung vor sich geht.

Rationell hießen die Sätze von Hegel nur:

Die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sind Staatsteile. Das Staatsmaterial ist unter sie verteilt „durch die Umstände, die Willkür und die eigne Wahl der Bestimmung". Die Staatsbürger sind Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.

„Die wirkliche Idee, der Geist, der *sich selbst* in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in *seine*

Endlichkeit scheidet" – also die Teilung des Staats in Familie und bürgerliche Gesellschaft ist *ideell*, d.h. notwendig, gehört zum Wesen des Staats; Familie und bürgerliche Gesellschaft sind wirkliche Staatsteile, wirkliche geistige Existenzen des Willens, sie sind Daseinsweisen des Staates; Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigner Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich diszerniert hat; und zwar sind sie Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als „Endlichkeit", als die eigene *Endlichkeit* der „wirklichen Idee" bestimmt. Der Zweck ihres Daseins ist nicht dies Dasein selbst, sondern die Idee scheidet diese Voraussetzungen von sich ab, „um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein", d.h., der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine conditio sine qua non[1]; die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt; die wirkliche Idee erniedrigt sich nur in die „Endlichkeit" der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, um durch ihre Aufhebung seine Unendlichkeit zu genießen und hervorzubringen; sie „teilt *somit*" (um seinen Zweck zu erreichen) „diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit" (dieser? welcher? diese Sphären sind ja seine „endliche Wirklichkeit", sein „Material") „die Individuen als die Menge zu" (das Material des Staats sind hier „die Individuen, die Menge", „aus ihnen besteht der Staat", dieses sein Bestehn wird hier als eine Tat der Idee, als eine „Verteilung", die sie mit ihrem eigenen Material vornimmt, ausgesprochen; das Faktum ist, daß der Staat aus der Menge, wie sie als Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe; die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee), „so daß diese Zuteilung am Einzelnen" (früher war nur von der Zuteilung der Einzelnen an die Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft die Rede) „durch die Umstände, die Willkür etc. vermittelt erscheint". Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft,

[1] unerläßliche Bedingung

sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt. Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen andren Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen andren Zweck als den logischen: „für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein". In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt.

„§ 263. In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektierte Realität haben, ist der Geist als ihre in *sie scheinende* objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit [(§ 184)], nämlich als die im Vorherigen betrachteten *Institutionen*."

„§ 264. Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der *für sich* wissenden und wollenden *Einzelnheit* und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden *Allgemeinheit* in sich enthalten und daher zu dem Rechte dieser beiden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind; – erreichen in jenen Sphären teils unmittelbar das Erstere teils das Andere so, daß sie in den Institutionen, als dem an sich seienden *Allgemeinen* ihrer besonderen Interessen, ihr wesentliches Selbstbewußtsein haben, teils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Tätigkeit in der Korporation gewähren."

„§ 265. Diese Institutionen machen die *Verfassung*, d.i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, *im besonderen* aus und sind darum die feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist."

„§ 266. Allein der Geist ist nicht nur als diese" (welche?) „Notwendigkeit, sondern als die *Idealität* derselben und als ihr Inneres sich objektiv und wirklich; so ist diese substantielle Allgemeinheit *sich selbst* Gegenstand und Zweck und jene Notwendigkeit hierdurch sich ebensosehr in *Gestalt* der Freiheit."

Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat ist also der, daß der Geist jener Sphären, der *an sich* der Staatsgeist ist, sich nun auch als solcher zu sich verhält und als ihr Inneres sich *wirklich* ist. Der Übergang wird also nicht aus dem *besondern* Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältnis von *Notwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es

sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.

„§ 267. Die *Notwendigkeit* in der Idealität ist die *Entwickelung* der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als *subjektive* Substantialität die politische *Gesinnung*, als *objektive* in Unterscheidung von jener der *Organismus* des Staats, der eigentlich *politische* Staat und *seine Verfassung*."

Subjekt ist hier „die Notwendigkeit in der Idealität", die „Idee innerhalb ihrer selbst", *Prädikat* – die *politische Gesinnung* und die *politische Verfassung*. Heißt zu deutsch: Die *politische Gesinnung* ist die subjektive, die *politische Verfassung* ist die *objektive Substanz* des Staats. Die logische Entwicklung von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat ist also reiner *Schein*, denn es ist nicht entwickelt, wie die Familiengesinnung, die bürgerliche Gesinnung, die Institution der Familie und die sozialen Institutionen als solche sich zur politischen Gesinnung und politischen Verfassung verhalten und mit ihnen zusammenhängen.

Der Übergang, daß der Geist „nicht nur als diese Notwendigkeit und als ein *Reich der Erscheinung*" ist, sondern als „die Idealität derselben", als die Seele dieses Reichs für sich wirklich ist und eine besondere Existenz hat, ist gar kein Übergang, denn die Seele der Familie existiert für sich als Liebe etc. Die reine Idealität einer wirklichen Sphäre könnte aber nur als *Wissenschaft* existieren.

Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die „politische Gesinnung", zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor.

§ 268 enthält eine schöne Exposition über die politische *Gesinnung*, den *Patriotismus*, die mit der logischen Entwicklung nichts gemein hat, nur daß Hegel sie „*nur*" als „Resultat der im *Staate* bestehenden Institutionen, als in welchen die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist", bestimmt, während umgekehrt diese Institutionen ebensosehr eine *Vergegenständlichung* der politischen Gesinnung sind. Cf. die Anmerkung zu diesem Paragraphen.

„§ 269. Ihren besonders bestimmten *Inhalt* nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser *Organismus* ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffes* bestimmt sind, auf *notwendige* Weise *hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*; – dieser Organismus ist die *politische Verfassung*."

Die politische Verfassung ist der Organismus des Staats, oder der Organismus des Staats ist die politische Verfassung. Daß die unterschiedenen Seiten eines Organismus in einem notwendigen, aus der Natur des Organismus hervorgehenden Zusammenhang stehn, ist – reine Tautologie. Daß, wenn die politische Verfassung als Organismus bestimmt ist, die verschiedenen Seiten der Verfassung, die verschiedenen Gewalten, sich als organische Bestimmungen verhalten und in einem vernünftigen Verhältnis zueinander stehn, ist ebenfalls – Tautologie. Es ist ein großer Fortschritt, den politischen Staat als Organismus, daher die Verschiedenheit der Gewalten nicht mehr als organische, sondern als lebendige und vernünftige Unterscheidung zu betrachten. Wie stellt Hegel aber diesen Fund dar?

1. „Dieser *Organismus* ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit." Es heißt nicht: Dieser Organismus des Staats ist seine Entwicklung zu Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Der eigentliche Gedanke ist: Die Entwicklung des Staats oder der politischen Verfassung zu Unterschieden und deren Wirklichkeit ist eine *organische*. Die Voraussetzung, das Subjekt sind die *wirklichen Unterschiede* oder die *verschiednen Seiten der politischen* Verfassung. Das Prädikat ist ihre Bestimmung als *organisch*. Statt dessen wird die Idee zum Subjekt gemacht, die Unterschiede und deren Wirklichkeit als ihre Entwicklung, ihr Resultat gefaßt, während umgekehrt aus den wirklichen Unterschieden die Idee entwickelt werden muß. Das Organische ist grade die *Idee der Unterschiede*, ihre ideelle Bestimmung. Es wird hier aber von der *Idee* als einem Subjekt gesprochen, die sich zu *ihren* Unterschieden entwickelt. Außer dieser Umkehrung von Subjekt und Prädikat wird der Schein hervorgebracht, als sei hier von einer andern Idee als dem Organismus die Rede. Es wird von der abstrakten Idee ausgegangen, deren Entwicklung im Staat *politische Verfassung* ist. Es handelt sich also nicht von der politischen Idee, sondern von der abstrakten Idee im politischen Element. Dadurch, daß ich sage: „dieser Organismus (sc. des Staats, die politische Verfassung) ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden etc.", weiß ich noch gar nichts von der *spezifischen Idee* der politischen Verfassung; derselbe Satz kann mit derselben Wahrheit von dem *tierischen* Organismus als von dem *politischen* ausgesagt werden. Wodurch *unterscheidet* sich also der *tierische* Organismus vom *politischen*? Aus dieser allgemeinen Bestimmung geht es nicht hervor. Eine Erklärung, die aber nicht die differentia specifica[1] gibt, ist *keine* Erklärung. Das einzige Interesse ist, „die Idee" schlechthin, die „logische Idee" in jedem

[1] besondere Unterscheidung

Element, sei es des Staates, sei es der Natur, wiederzufinden, und die wirklichen Subjekte, wie hier die „politische Verfassung", werden zu ihren bloßen *Namen*, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist. Sie sind und bleiben unbegriffene, weil nicht in ihrem spezifischen Wesen begriffene Bestimmungen.

„Diese unterschiedenen Seiten sind so die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeit." Durch das Wörtchen „*so*" wird der Schein einer Konsequenz, einer Ableitung und Entwicklung hervorgebracht. Man muß vielmehr fragen „Wieso?", „daß die verschiedenen Seiten des Organismus des Staats" die „verschiedenen Gewalten" sind und „deren Geschäfte und Wirksamkeit", ist eine empirische Tatsache, daß sie Glieder eines „Organismus" sind, ist das philosophische „Prädikat".

Wir machen hier auf eine stilistische Eigentümlichkeit Hegels aufmerksam, die sich oft wiederholt und welche ein Produkt des Mystizismus ist. Der ganze Paragraph lautet:

„Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser *Organismus* ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffes* bestimmt sind, auf *notwendige* Weise *hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*; – dieser Organismus ist die *politische Verfassung*."

1. „Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats." „Diese unterschiedenen Seiten sind ... die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten."

2. „Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser *Organismus* ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit ... wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffes* bestimmt sind, auf *notwendige* Weise *hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*. – Dieser Organismus ist die *politische Verfassung*."

Man sieht, Hegel knüpft an zwei Subjekte, an die „verschiedenen Seiten des Organismus" und an den „Organismus", die weiteren Bestimmungen an. Im dritten Satz werden die „unterschiedenen Seiten" als die „verschiedenen Gewalten" bestimmt. Durch das zwischengeschobene Wort „*so*" wird der Schein hervorgebracht, als seien diese „verschiedenen Gewalten" aus

dem Zwischensatz über den Organismus als die Entwicklung der Idee abgeleitet.

Es wird dann fortgesprochen über die „verschiedenen Gewalten". Die Bestimmung, daß das Allgemeine sich fortwährend „hervorbringt" und sich dadurch erhält, ist nichts Neues, denn es liegt schon in ihrer Bestimmung als „Seiten des Organismus", als „organische" Seiten. Oder vielmehr diese Bestimmung der „verschiedenen Gewalten" ist nichts als eine Umschreibung davon, daß der Organismus ist „die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden etc.".

Die Sätze: Dieser Organismus ist „die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit" oder zu Unterschieden, wodurch „das Allgemeine" (das Allgemeine ist hier dasselbe wie die Idee) „sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffes* bestimmt sind, erhält, auf *notwendige* Weise *hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*", sind identisch. Der letztere ist bloß eine nähere Explikation über „die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden". Hegel ist dadurch noch keinen Schritt über den allgemeinen Begriff „der Idee" und höchstens des „Organismus" überhaupt (denn eigentlich handelt es sich nur von dieser bestimmten Idee) hinausgekommen. Wodurch wird er also zum Schlußsatz berechtigt: „Dieser Organismus ist die politische Verfassung"? Warum nicht: „Dieser Organismus ist das Sonnensystem"? Weil er „die verschiedenen Seiten des Staats" später als die „verschiedenen Gewalten" bestimmt hat. Der Satz, daß „die verschiedenen Seiten des Staats die verschiedenen Gewalten sind", ist eine empirische Wahrheit und kann für keine philosophische Entdeckung ausgegeben werden, ist auch auf keine Weise als Resultat einer früheren Entwicklung hervorgegangen. Dadurch, daß aber der Organismus als die „Entwicklung *der* Idee" bestimmt, von den Unterschieden *der* Idee gesprochen, dann das Konkretum der „verschiedenen *Gewalten*" eingeschoben wird, kommt der Schein herein, als sei ein *bestimmter* Inhalt entwickelt worden. An den Satz: „Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des *Organismus des Staats*", dürfte Hegel nicht anknüpfen: „*dieser* Organismus", sondern „*der* Organismus ist die Entwicklung der Idee etc.". Wenigstens gilt das, was er sagt, von jedem Organismus, und es ist kein Prädikat vorhanden, wodurch das Subjekt „*dieser*" gerechtfertigt würde. Das eigentliche Resultat, wo er hin will, ist zur Bestimmung des *Organismus* als der *politischen Verfassung*. Es ist aber keine Brücke geschlagen, *wodurch man aus der allgemeinen Idee des Organismus zu der bestimmten Idee des Staatsorganismus oder der politischen Verfassung* käme, und es wird in Ewigkeit keine solche Brücke ge-

schlagen werden können. In dem Anfangssatz wird gesprochen von „den verschiedenen Seiten des Staatsorganismus", die später als „die verschiedenen Gewalten" bestimmt werden. Es wird also bloß gesagt: *„Die verschiedenen Gewalten des Staatsorganismus" oder „der Staatsorganismus der verschiedenen Gewalten" ist – die „politische Verfassung"* des *Staats*. Nicht aus dem „Organismus" *„der* Idee", ihren „Unterschieden" etc., sondern aus dem vorausgesetzten Begriff „verschiedene Gewalten", *„Staats*organismus" ist die Brücke zur *„politischen* Verfassung" geschlagen.

Der Wahrheit nach hat Hegel nichts getan, als die „politische Verfassung" in die allgemeine abstrakte Idee des „Organismus" aufgelöst, aber dem Schein und seiner eignen Meinung nach hat er aus der „allgemeinen Idee" das Bestimmte entwickelt. Er hat zu einem Produkt, einem Prädikat der Idee gemacht, was ihr Subjekt ist. Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordnen Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee der politischen Verfassung zu entwickeln, sondern es handelt sich darum, der politischen Verfassung ein Verhältnis zur abstrakten Idee zu geben, sie als ein Glied ihrer Lebensgeschichte (der Idee) zu rangieren, eine offenbare Mystifikation.

Eine andre Bestimmung ist, daß die „verschiedenen Gewalten" „durch die *Natur des Begriffs* bestimmt sind" und darum das Allgemeine sie „auf *notwendige* Weise hervorbringt". Die verschiedenen Gewalten sind also nicht durch ihre „eigne Natur" bestimmt, sondern durch eine fremde. Ebenso ist die *Notwendigkeit* nicht aus ihrem eignen Wesen geschöpft, noch weniger kritisch bewiesen. Ihr Schicksal ist vielmehr prädestiniert durch die „Natur des Begriffs", versiegelt in der Santa Casa[140] (der Logik) heiligen Registern. Die Seele der Gegenstände, hier des Staats, ist fertig, prädestiniert vor ihrem Körper, der eigentlich nur Schein ist. Der „Begriff" ist der Sohn in der „Idee", dem Gott Vater, das agens, das determinierende, unterscheidende Prinzip. „Idee" und „Begriff" sind hier verselbständigte Abstraktionen.

„§ 270. Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist 1. seine *abstrakte Wirklichkeit* oder Substantialität; aber sie ist 2. seine *Notwendigkeit*, als sie sich in die Begriffs*unterschiede* seiner Wirksamkeit dirimiert[1], welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche *feste* Bestimmungen, Gewalten sind; 3. eben diese Substantialität ist aber der als durch die *Form der Bildung hindurchgegangne* sich wissende und wollende

[1] scheidet

Geist. Der Staat *weiß* daher, was er will, und weiß es in seiner *Allgemeinheit*, als *Gedachtes*; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen und nach Gesetzen, die es nicht nur *an sich*, sondern fürs Bewußtsein sind; und ebenso, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntnis derselben."

(Die Anmerkung zu diesem Paragraphen über das Verhältnis von Staat und Kirche später.)

Die Anwendung dieser logischen Kategorien verdient ein ganz spezielles Eingehen.

„Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist 1. seine *abstrakte Wirklichkeit* oder Substantialität."

Daß das allgemeine Interesse als solches und als Bestehn der besondern Interessen *Staatszweck* ist, ist – seine Wirklichkeit, sein Bestehn, abstrakt definiert. Der Staat ist nicht wirklich ohne diesen Zweck. Es ist dies das wesentliche Objekt seines Wollens, aber zugleich nur eine ganz allgemeine Bestimmung dieses Objekts. Dieser Zweck als Sein ist das Element des Bestehns für den Staat.

„Aber sie" (die abstrakte Wirklichkeit, Substantialität) „ist 2. seine *Notwendigkeit*, als sie sich in die Begriffs*unterschiede* seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche *feste* Bestimmungen, Gewalten sind."

Sie (die abstrakte Wirklichkeit, die Substantialität) ist seine (des Staats) *Notwendigkeit*, als seine Wirklichkeit sich in *unterschiedene Wirksamkeiten* teilt, deren Unterschied ein vernünftig bestimmter, die dabei feste Bestimmungen sind. Die abstrakte Wirklichkeit des Staats, die Substantialität desselben ist Notwendigkeit, insofern der reine Staatszweck und das reine Bestehn des Ganzen nur in dem Bestehn der unterschiedenen Staatsgewalten realisiert ist.

Versteht sich: die erste Bestimmung seiner Wirklichkeit war *abstrakt*; der Staat kann nicht als einfache Wirklichkeit, er muß als Wirksamkeit, als eine unterschiedne Wirksamkeit betrachtet werden.

„Seine *abstrakte Wirklichkeit* oder Substantialität ist seine *Notwendigkeit*, als sie sich in die Begriffsunterschiede seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche *feste* Bestimmungen, Gewalten sind."

Das Substantialitätsverhältnis ist Notwendigkeitsverhältnis; d. h., die Substanz erscheint geteilt in selbständige, aber wesentlich bestimmte *Wirklichkeiten* oder *Wirksamkeiten*. Diese Abstraktionen werde ich auf jede Wirklichkeit anwenden können. Insofern ich den Staat zuerst unter dem Schema der „abstrakten", werde ich ihn nachher unter dem Schema der „konkreten

Wirklichkeit", der „Notwendigkeit", des erfüllten Unterschieds betrachten müssen.

3. „Eben diese Substantialität ist aber der als durch *die Form der Bildung hindurchgegangene* sich wissende und wollende Geist. Der Staat *weiß* daher, was er will, und weiß es in seiner *Allgemeinheit*, als *Gedachtes*; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen und nach Gesetzen, die es nicht nur *an sich*, sondern fürs Bewußtsein sind; und ebenso, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntnis derselben."

Übersetzen wir nun diesen ganzen Paragraphen zu deutsch. Also:

1. Der *sich wissende und wollende Geist* ist die Substanz des Staates (der *gebildete, selbstbewußte* Geist ist das Subjekt und das Fundament, ist die Selbständigkeit des Staats).

2. *Das allgemeine Interesse und in ihm die Erhaltung der besondern Interessen* ist der allgemeine Zweck und Inhalt dieses Geistes, die seiende Substanz des Staats, die Staatsnatur des sich wissenden und wollenden Geistes.

3. Die *Verwirklichung* dieses abstrakten Inhalts erreicht der sich wissende und wollende Geist, der selbstbewußte, gebildete Geist nur als eine unterschiedene *Wirksamkeit*, als das Dasein *verschiedener Gewalten*, als eine *gegliederte Macht*.

Über die Hegelsche Darstellung ist zu bemerken:

a) Zu *Subjekten* werden gemacht: die *abstrakte Wirklichkeit*, die *Notwendigkeit* (oder der substantielle Unterschied), die *Substantialität*; also die *abstraktlogischen Kategorien*. Zwar werden die „abstrakte Wirklichkeit" und „Notwendigkeit", als „*seine*", des Staats, Wirklichkeit und Notwendigkeit bezeichnet, allein 1. ist „*sie*", „die abstrakte Wirklichkeit" oder „Substantialität", *seine* Notwendigkeit. 2. *Sie* ist es, „die sich in die Begriffsunterschiede seiner Wirksamkeit dirimiert". Die „Begriffsunterschiede" sind „durch jene Substantialität ebenso wirkliche *feste*" Bestimmungen, *Gewalten*. 3. wird die „Substantialität" nicht mehr als eine abstrakte Bestimmung des Staats, als „*seine*" Substantialität genommen; sie wird als solche zum Subjekt gemacht, denn es heißt schließlich: „eben diese *Substantialität* ist aber der durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist".

b) Es wird auch schließlich nicht gesagt: „der gebildete etc. Geist ist die Substantialität", sondern umgekehrt: „die Substantialität ist der gebildete etc. Geist". Der Geist wird also zum Prädikat seines Prädikates.

c) Die Substantialität, nachdem sie 1. als der allgemeine Staatszweck, dann 2. als die unterschiedenen Gewalten bestimmt war, wird 3. als der gebildete, sich wissende und wollende, *wirkliche* Geist bestimmt. Der wahre

Ausgangspunkt, der sich wissende und wollende Geist, ohne welchen der „Staatszweck" und die „Staatsgewalten" haltungslose Einbildungen, essenzlose, sogar unmögliche Existenzen wären, erscheint nur als das *letzte* Prädikat der Substantialität, die vorher schon als *allgemeiner Zweck* und als die *verschiedenen Staatsgewalten* bestimmt war. Wäre von dem *wirklichen Geist* ausgegangen worden, so war der „allgemeine Zweck" sein Inhalt, die verschiedenen Gewalten seine Weise, sich zu verwirklichen, sein *reelles* oder *materielles* Dasein, deren Bestimmtheit eben aus der Natur seines Zweckes zu entwickeln gewesen wäre. Weil aber von der „Idee" oder der „Substanz" als dem Subjekt, dem wirklichen Wesen ausgegangen wird, so erscheint das *wirkliche Subjekt* nur als *letztes Prädikat* des abstrakten Prädikates.

Der „Staatszweck" und die „Staatsgewalten" werden mystifiziert, indem sie als „Daseinsweisen" der „Substanz" dargestellt und getrennt ihrem wirklichen Dasein, dem „sich wissenden und wollenden Geist, dem gebildeten Geist" erscheinen.

d) Der konkrete Inhalt, die wirkliche Bestimmung, erscheint als formell; die ganz abstrakte Formbestimmung erscheint als der konkrete Inhalt. Das Wesen der staatlichen Bestimmungen ist nicht, daß sie staatliche Bestimmungen, sondern daß sie in ihrer abstraktesten Gestalt als logisch-metaphysische Bestimmungen betrachtet werden können. Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse. Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik.

1. Das allgemeine Interesse und darin die Erhaltung der besonderen Interessen als *Staatszweck*;

2. die verschiedenen Gewalten als *Verwirklichung* dieses Staatszwecks;

3. der gebildete, selbstbewußte, wollende und handelnde Geist als das *Subjekt* des Zwecks und seiner Verwirklichung.

Diese konkreten Bestimmungen sind äußerlich aufgenommen, hors d'œuvres; ihr philosophischer Sinn ist, daß der Staat in ihnen den logischen Sinn hat:

1. als abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität;

2. daß das Substantialitätsverhältnis in das Verhältnis der Notwendigkeit, der substantiellen Wirklichkeit übergeht;

3. daß die substantielle Wirklichkeit in Wahrheit *Begriff*, *Subjektivität* ist.

Mit Auslassung der konkreten Bestimmungen, welche ebensogut für eine

andere Sphäre, z.B. die Physik, mit andern konkreten Bestimmungen vertauscht werden können, also unwesentlich sind, haben wir ein *Kapitel der Logik* vor uns.

Die Substanz muß „sich in Begriffsunterschiede dirimieren, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche, *feste* Bestimmungen sind". Dieser Satz – das Wesen gehört der Logik und ist vor der Rechtsphilosophie fertig. Daß diese Begriffsunterschiede hier Unterschiede „seiner" (des Staats) „Wirksamkeit" und die „festen Bestimmungen" „Staatsgewalten" sind, diese Parenthese gehört der Rechtsphilosophie, der politischen Empirie. So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik. Die Parenthese ist, wie sich von selbst versteht, nur hors d'œuvre der eigentlichen Entwicklung. Cf. zum Beispiel p. 347:

„Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei und daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt."

Cf. auch die Logik.

„§ 271. Die politische Verfassung ist *fürs erste*: die Organisation des Staates und der Prozeß seines organischen Lebens *in Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum *Bestehen* entfaltet.

Zweitens ist er als eine Individualität *ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *Anderen* verhält, seine Unterscheidung also *nach Außen* kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer Idealität setzt."

„*Zusatz:* Der innerliche Staat als solcher ist die Zivilgewalt, die Richtung nach außen die Militärgewalt, die aber im Staate eine bestimmte Seite in ihm selbst ist."

I. Innere Verfassung für sich

„§ 272. Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit *nach der Natur des Begriffs* in sich unterscheidet und bestimmt, und zwar so, daß *jede* dieser *Gewalten* selbst in sich die *Totalität* dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält, und daß sie, weil sie den Unterschied des Begriffs ausdrücken, schlechthin in seiner Idealität bleiben und nur *ein individuelles* Ganzes ausmachen."

Die Verfassung ist also vernünftig, insofern seine Momente in die abstrakt logischen aufgelöst werden können. Der Staat hat seine Wirksamkeit nicht nach seiner spezifischen Natur zu unterscheiden und zu bestimmen, sondern nach der Natur des Begriffs, welcher das mystifizierte Mobile des abstrakten Gedankens ist. Die Vernunft der Verfassung ist also die abstrakte Logik und

nicht der Staatsbegriff. Statt des Begriffs der Verfassung erhalten wir die Verfassung des Begriffs. Der Gedanke richtet sich nicht nach der Natur des Staats, sondern der Staat nach einem fertigen Gedanken.

„§ 273. Der politische Staat dirimiert sich somit" (wieso?) „in die substantiellen Unterschiede;

a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die *gesetzgebende Gewalt*;

b) der Subsumtion der *besonderen* Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine – die *Regierungsgewalt*;

c) der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, die *fürstliche Gewalt* –, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen –, der *konstitutionellen Monarchie*, ist."

Wir werden auf diese Einteilung zurückkommen, nachdem wir ihre Ausführung im besonderen geprüft.

„§ 274. Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat als Geist eines Volkes zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung ... Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört."

Aus Hegels Räsonnement folgt nur, daß der Staat, worin „Weise und Bildung des Selbstbewußtseins" und „Verfassung" sich widersprechen, kein wahrer Staat ist. Daß die Verfassung, welche das Produkt eines vergangnen Bewußtseins war, zur drückenden Fessel für ein fortgeschrittnes werden kann etc. etc., sind wohl Trivialitäten. Es würde vielmehr nur die Forderung einer Verfassung folgern, die in sich selbst die Bestimmung und das Prinzip hat, mit dem Bewußtsein fortzuschreiten; fortzuschreiten mit dem wirklichen Menschen, was erst möglich ist, sobald der „Mensch" zum Prinzip der Verfassung geworden ist. Hegel hier *Sophist*.

„*a) Die fürstliche Gewalt*

§ 275. Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich, die *Allgemeinheit* der Verfassung und der Gesetze, die Beratung als Beziehung des *Besondern* auf das Allgemeine und das Moment der letzten *Entscheidung* als der *Selbstbestimmung*, in welche alles Übrige zurückgeht und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist."

Seite aus Marx' Handschrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“

Der Anfang dieses Paragraphen heißt zunächst nichts als: „die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze" sind – die *fürstliche Gewalt*; die *Beratung* oder die Beziehung des *Besondern* auf das Allgemeine ist – die *fürstliche Gewalt*. Die fürstliche Gewalt steht nicht außerhalb der Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, sobald unter der fürstlichen Gewalt die des Monarchen (konstitutionellen) verstanden ist.

Was Hegel aber eigentlich will, ist nichts als daß die „Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze" – die fürstliche Gewalt, die Souveränität des Staats ist. Es ist dann unrecht, die *fürstliche Gewalt* zum *Subjekt* zu machen und, da unter fürstlicher Gewalt auch die Gewalt des Fürsten verstanden werden kann, den Schein hervorzubringen, als sei er Herr *dieses* Moments; das Subjekt desselben. Doch wenden wir uns zunächst zu dem, was Hegel als *„das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher"* ausgibt, so ist es: „das Moment der letzten *Entscheidung*, als der *Selbstbestimmung*, in welche alles Übrige zurückgeht und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt", dieses: „absolute Selbstbestimmen".

Hegel sagt hier nichts als: der *wirkliche*, d.h. *individuelle Wille* ist die *fürstliche Gewalt*. So heißt es § 12:

„Daß der Wille sich ... die Form der *Einzelnheit* gibt, ist er beschließend, und nur als beschließender Wille ist er wirklicher Wille."

Insofern dies Moment der „letzten Entscheidung" oder der „absoluten Selbstbestimmung" getrennt ist von der „Allgemeinheit" des Inhalts und der Besonderheit der Beratung, ist es der *wirkliche Wille* als *Willkür*. Oder: „Die *Willkür* ist die fürstliche Gewalt", oder: „Die fürstliche Gewalt ist die Willkür".

„§ 276. Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als *Idealität* seiner Momente, in welcher:

α) die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben ebenso aufgelöst als erhalten und nur so erhalten sind, als sie keine unabhängige, sondern allein eine solche und so weitgehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist, von seiner Macht ausgehen und flüssige Glieder desselben als ihres einfachen Selbsts sind."

Zusatz: „Mit dieser Idealität der Momente ist es wie mit dem Leben im organischen Körper."

Versteht sich: Hegel spricht nur von der Idee „der besondern Gewalten und Geschäfte" ... Sie sollen nur eine so weit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist; sie sollen nur „von seiner Macht ausgehen". Daß dies so sein *soll*, liegt in der Idee *des Organismus*. Es wäre aber eben zu entwickeln gewesen, wie dies zu bewerkstelligen ist. Denn im Staat

muß *bewußte Vernunft* herrschen; die *substantielle* bloß innere und darum bloß äußere Notwendigkeit, die zufällige [...][1] der „Gewalten und Geschäfte“ kann nicht für das Vernünftige ausgegeben werden.

„§ 277. β) Die besonderen Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind als die wesentlichen Momente desselben *ihm eigen* und an die *Individuen*, durch welche sie gehandhabt und betätigt werden, nicht nach deren unmittelbaren Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft und daher mit der besonderen Persönlichkeit als solcher äußerlicher- und zufälligerweise verbunden. Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht *Privateigentum* sein.“

Es versteht sich von selbst, daß, wenn *besondere* Geschäfte und Wirksamkeiten als Geschäfte und Wirksamkeit *des Staats*, als *Staatsgeschäfte* und *Staatsgewalt* bezeichnet werden, sie nicht *Privateigentum*, sondern *Staatseigentum* sind. Das ist eine Tautologie.

Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind an Individuen geknüpft (der Staat ist nur wirksam durch Individuen), aber nicht an das Individuum als *physisches*, sondern als *staatliches*, an die *Staatsqualität* des Individuums. Es ist daher lächerlich, wenn Hegel sagt, *sie* seien „mit der besonderen Persönlichkeit *als solcher äußerlicher- und zufälligerweise* verbunden“. Sie sind vielmehr durch ein *vinculum substantiale*[2], durch eine wesentliche Qualität desselben, mit ihm verbunden. Sie sind die natürliche Aktion seiner wesentlichen Qualität. Es kömmt dieser Unsinn dadurch herein, daß Hegel die Staatsgeschäfte und Wirksamkeiten abstrakt für sich und im Gegensatz dazu die besondere Individualität faßt; aber er vergißt, daß die besondere Individualität eine menschliche und die Staatsgeschäfte und Wirksamkeiten menschliche Funktionen sind; er vergißt, daß das Wesen der „besonderen Persönlichkeit“ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre *soziale Qualität* ist, und daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen sind. Es versteht sich also, daß die Individuen, insofern sie die Träger der Staatsgeschäfte und Gewalten sind, ihrer sozialen und nicht ihrer privaten Qualität nach betrachtet werden.

„§ 278. Diese beiden Bestimmungen, daß die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats weder für sich noch in dem besonderen Willen von Individuen selbständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht die *Souveränität des Staats* aus.“

---

[1] Undeutliches Wort, etwa: Verschränkung, Verschlingung – [2] eine *wesentliche Verbindung*

„Der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volks, als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, dahingegen die Souveränität gerade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besondern Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom *Zwecke des Ganzen* (den man im allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrucke das *Wohl des Staats* genannt hat) bestimmt und abhängig sei. Diese Idealität kommt auf die gedoppelte Weise zur Erscheinung. – Im *friedlichen* Zustande gehen die besonderen Sphären und Geschäfte den Gang der Befriedigung ihrer besonderen Geschäfte fort, und es ist teils nur die Weise der bewußtlosen *Notwendigkeit* der Sache, nach welcher ihre Selbstsucht in den Beitrag zur gegenseitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen *umschlägt*, teils aber ist es die *direkte Einwirkung* von oben, wodurch sie sowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurückgeführt und darnach beschränkt als angehalten werden, zu dieser Erhaltung direkte Leistungen zu machen; – im *Zustande der Not* aber, es sei innerer oder äußerlicher, ist es die Souveränität, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigentümlichen Wirklichkeit kommt."

Dieser Idealismus ist also nicht entwickelt zu einem gewußten, vernünftigen System. Er erscheint im *friedlichen* Zustande entweder nur als ein äußerlicher Zwang, der der herrschenden Macht, dem Privatleben durch „direkte Einwirkung von oben" angetan wird, oder als blindes ungewußtes Resultat der Selbstsucht. Seine „eigentümliche Wirklichkeit" hat dieser Idealismus nur im „Kriegs- oder Notzustand" des Staats, so daß sich hier sein Wesen als „Kriegs- und Notzustand" des wirklichen bestehenden Staats ausspricht, während sein „*friedlicher*" Zustand eben der Krieg und die Not der Selbstsucht ist.

Die *Souveränität*, der Idealismus des Staats, existiert daher nur als *innere* Notwendigkeit: als *Idee*. Auch damit ist Hegel zufrieden, denn es handelt sich nur um die *Idee*. Die Souveränität existiert also einerseits nur als *bewußtlose, blinde Substanz*. Wir werden sogleich ihre andere Wirklichkeit kennenlernen.

„§ 279. Die Souveränität, zunächst nur der *allgemeine* Gedanke dieser Idealität, *existiert* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjektivität* und als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entschei-

1. „Die Souveränität, zunächst nur der allgemeine Gedanke dieser Idealität, *existiert* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjektivität*. Die Subjektivität ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*. In der

dung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin *Einer* ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der *Monarch*."

zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffs für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung."

2. Die Souveränität „existiert nur als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst darin nur *Einer* ist (und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung). Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der *Monarch*."

Der erste Satz heißt nichts, als daß der allgemeine Gedanke dieser Idealität, dessen traurige Existenz wir eben gesehn haben, das selbstbewußte Werk der Subjekte sein und als solches für sie und in ihnen existieren müßte.

Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staats ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen. „Die Subjektivität", sagt Hegel, „aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*." Auch dies ist eine Mystifikation. Die Subjektivität ist eine Bestimmung des Subjekts, die Persönlichkeit eine Bestimmung der Person. Statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und läßt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln.

Die Existenz der Prädikate ist das Subjekt: also das Subjekt die Existenz der Subjektivität etc. Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat, während vom wirklichen Subjekt auszugehn und seine Objektivation zu betrachten ist. Zum wirklichen Subjekt wird daher die mystische Substanz, und das reelle Subjekt erscheint als ein andres, als ein Moment der mystischen Substanz. Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem reellen Ens (ὑποκείμενον, Subjekt) ausgeht und doch ein Träger dieser Bestimmung da sein muß, wird die mystische Idee dieser Träger. Es ist dies der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen

des Wirklich-Endlichen, d. i. Existierenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das *wahre Subjekt* des Unendlichen.

So wird hier die Souveränität, das Wesen des Staats, zuerst als ein selbständiges Wesen betrachtet, vergegenständlicht. Dann, versteht sich, muß dies Objektive wieder Subjekt werden. Dies Subjekt erscheint aber dann als eine Selbstverkörperung der Souveränität, während die Souveränität nichts anders ist als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte.

Abgesehn von diesem Grundmangel der Entwicklung, betrachten wir diesen ersten Satz des Paragraphen. Wie er daliegt, so heißt er nichts als: die Souveränität, der Idealismus des Staats als Person, als „Subjekt" existiert, versteht sich, als viele Personen, viele Subjekte, da keine einzelne Person die Sphäre der Persönlichkeit, kein einzelnes Subjekt die Sphäre der Subjektivität in sich absorbiert. Was sollte das auch für ein Staatsidealismus sein, der, statt als das wirkliche Selbstbewußtsein der Staatsbürger, als die gemeinsame Seele des Staats, *eine* Person, *ein* Subjekt wäre. Mehr hat Hegel auch nicht an diesem Satz entwickelt. Aber betrachten wir nun den mit diesem Satz verschränkten zweiten Satz. Es ist Hegel darum zu tun, den Monarchen als den wirklichen „Gottmenschen", als die *wirkliche Verkörperung* der Idee darzustellen.

„Die Souveränität ... *existiert* nur ... als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin *Einer* ist ... in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der *Monarch*."

Wir haben vorher schon auf den Satz aufmerksam gemacht. Das Moment des Beschließens, der willkürlichen, weil bestimmten Entscheidung ist die *fürstliche Gewalt* des *Willens* überhaupt. Die Idee der *fürstlichen Gewalt*, wie sie Hegel entwickelt, ist nichts anders als die *Idee* des *Willkürlichen*, der *Entscheidung* des Willens.

Während Hegel aber eben die Souveränität als den Idealismus des Staats, als die wirkliche Bestimmung der Teile durch die Idee des Ganzen auffaßt, macht er sie jetzt zur „*abstrakten*, insofern *grundlosen* Selbstbestimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung ist. Es ist dies das *Individuelle* des Staats als solches." Vorhin war von der Subjektivität, jetzt ist von der Individualität die Rede. Der Staat als souveräner muß *Einer*, *Ein Individuum* sein, Individualität besitzen. Der Staat ist „nicht nur" darin, in dieser Individualität *Einer*; die Individualität ist nur das *natürliche* Moment seiner Einheit; die *Naturbestimmung* des Staats. „Dies absolut entscheidende Moment

ist *daher* nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der *Monarch.*" Woher? Weil „jedes der drei Momente des Begriffes in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung *seine für sich wirkliche*, ausgesonderte Gestaltung" hat. Ein Moment des Begriffes ist die „Einzelnheit", allein dies ist noch nicht *Ein Individuum*. Und was sollte das auch für eine Verfassung sein, wo die Allgemeinheit, die Besonderheit, die Einzelnheit, jede „seine *für sich wirkliche*, ausgesonderte Gestaltung" hätte? Da es sich überhaupt von keinem Abstraktum, sondern vom Staat, von der Gesellschaft handelt, so kann man selbst die Klassifikation Hegels annehmen. Was folgte daraus? Der Staatsbürger als das Allgemeine bestimmend ist Gesetzgeber, als das Einzelne entscheidend, als *wirklich* wollend, ist Fürst; was sollte das heißen: *Die Individualität des Staatswillens* ist „ein *Individuum*", ein besonderes, von allen unterschiedenes Individuum? Auch die *Allgemeinheit*, die Gesetzgebung hat eine „für sich wirkliche, ausgesonderte Gestaltung". Könnte man daher schließen: „Die Gesetzgebung sind diese besonderen Individuen."

Der gemeine Mann:	*Hegel:*
2. Der Monarch hat die souveräne Gewalt, die Souveränität.	2. Die *Souveränität* des Staats ist der Monarch.
3. Die Souveränität tut, was sie will.	3. Die Souveränität ist „die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt".

Alle Attribute des konstitutionellen Monarchen im jetzigen Europa macht Hegel zu absoluten Selbstbestimmungen *des Willens*. Er sagt nicht: Der Wille des Monarchen ist die letzte Entscheidung, sondern: Die letzte Entscheidung des Willens ist – der Monarch. Der erste Satz ist empirisch. Der zweite verdreht die empirische Tatsache in ein metaphysisches Axiom.

Hegel verschränkt die beiden Subjekte, die Souveränität „als die ihrer selbst gewisse Subjektivität" *und* die Souveränität „als die *grundlose* Selbstbestimmung des Willens, als den individuellen Willen" durcheinander, um die „Idee" als „*Ein* Individuum" herauszukonstruieren.

Es versteht sich, daß die selbstgewisse Subjektivität auch *wirklich* wollen, auch als Einheit, als Individuum wollen muß. Wer hat aber auch je bezweifelt, daß der Staat durch Individuen handelt? Wollte Hegel entwickeln: Der Staat muß *ein* Individuum als Repräsentanten seiner individuellen Einheit haben, so brachte er den *Monarchen* nicht heraus. Wir halten als *positives* Resultat dieses Paragraphen nur fest:

Der *Monarch* ist im Staate das Moment des *individuellen Willens,* der grundlosen Selbstbestimmung, der Willkür.

Die Anmerkung Hegels zu diesem Paragraphen ist so merkwürdig, daß wir sie näher beleuchten müssen.

„Die immanente Entwickelung einer Wissenschaft, die *Ableitung ihres ganzen Inhalts* aus dem einfachen *Begriffe* ... zeigt das Eigentümliche, daß der eine und derselbe Begriff, hier der Wille, der anfangs, weil es der Anfang ist, abstrakt ist, sich erhält, aber seine Bestimmungen, und zwar ebenso nur durch sich selbst, verdichtet und auf diese Weise einen konkreten Inhalt gewinnt. So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die *Persönlichkeit des Staats* ist, seine *Gewißheit seiner selbst* – dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht und sie durch das: *Ich will, beschließt,* und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt."

Zunächst ist es nicht die „Eigentümlichkeit der Wissenschaft", daß der Fundamentalbegriff der Sache immer wiederkehrt.

Dann hat aber auch kein *Fortschritt* stattgefunden. Die *abstrakte Persönlichkeit* war das Subjekt des abstrakten Rechts; sie hat sich nicht verändert; sie ist wieder als *abstrakte Persönlichkeit* die *Persönlichkeit des Staats.* Hegel hätte sich nicht darüber verwundern sollen, daß die *wirkliche Person* – und die Personen machen den Staat – überall als sein Wesen wiederkehrt. Er hätte sich über das Gegenteil wundern müssen, noch mehr aber darüber, daß die Person als Staatsperson in derselben dürftigen Abstraktion wiederkehrt wie die Person des Privatrechts.

Hegel definiert hier den Monarchen als „die Persönlichkeit des Staats, seine Gewißheit seiner selbst". Der Monarch ist die „personifizierte Souveränität", die „menschgewordene Souveränität", das leibliche Staatsbewußtsein, wodurch also alle andern von dieser Souveränität und von der Persönlichkeit und vom Staatsbewußtsein ausgeschlossen sind. Zugleich weiß aber Hegel dieser „Souveraineté Personne"[1] keinen andern Inhalt zu geben als das „Ich will", das Moment der Willkür im Willen. Die „Staatsvernunft" und das „Staatsbewußtsein" ist eine „einzige" empirische Person mit Ausschluß aller anderen, aber diese personifizierte Vernunft hat keinen anderen Inhalt als die Abstraktion des „Ich will". L'Etat c'est moi.[2]

„Die Persönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches sich auf sich Beziehendes, schlechthin nur *Wahrheit,* und zwar seine nächste

[1] „personifizierten Souveränität" – [2] Der Staat bin ich.

unmittelbare Wahrheit als Person, für sich seiendes Subjekt, und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin *Eines.*"

Es versteht sich von selbst, da Persönlichkeit und Subjektivität nur Prädikate der Person und des Subjekts sind, so existieren sie nur als Person und Subjekt, und zwar ist die Person *Eins.* Aber, mußte Hegel fortfahren, das *Eins* hat schlechthin nur Wahrheit als *viele Eins.* Das Prädikat, das Wesen erschöpft die Sphären seiner Existenz nie in *einem Eins*, sondern *in den vielen Eins.*

Statt dessen schließt Hegel:

„Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person*, der *Monarch*, wirklich."

Also weil die Subjektivität nur als Subjekt und das Subjekt nur als Eins, ist die Persönlichkeit des Staats nur als eine Person wirklich. Ein schöner Schluß. Hegel könnte ebensogut schließen: Weil der einzelne Mensch ein Eins ist, ist die Menschengattung nur ein einziger Mensch.

„Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee*, Wahrheit."

Die *Persönlichkeit* ist allerdings nur eine Abstraktion ohne die Person, aber die Person ist nur die *wirkliche Idee* der Persönlichkeit in ihrem Gattungsdasein, *als die Personen.*

„Eine sogenannte *moralische* Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so konkret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt in ihr; sie ist darin nicht zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen, der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen."

Es herrscht eine große Konfusion in diesem Satz. Die *moralische* Person, Gesellschaft etc. wird abstrakt genannt, also eben die Gattungsgestaltungen, in welchen die *wirkliche Person* ihren wirklichen Inhalt zum Dasein bringt, sich verobjektiviert und die Abstraktion der „Person quand même[1]" aufgibt. Statt diese *Verwirklichung* der Person als das Konkreteste anzuerkennen, soll der Staat den Vorzug haben, daß „das Moment des Begriffs", die „Einzelnheit" zu einem mystischen „Dasein" gelangt. Das Vernünftige besteht nicht darin, daß die Vernunft der wirklichen Person, sondern darin, daß die Momente des abstrakten Begriffs zur Wirklichkeit gelangen.

„Der Begriff des Monarchen ist deswegen der schwerste Begriff für das Räsonnement, d.h. für die reflektierende Verstandesbetrachtung, weil es in den vereinzelten

---

[1] als solcher

Bestimmungen stehenbleibt und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das *Ableiten* aus Gründen kennt. So stellt es dann die Würde des Monarchen als etwas nicht nur der Form, sondern ihrer Bestimmung nach *Abgeleitetes* dar; vielmehr ist sein Begriff, nicht ein Abgeleitetes, sondern das *schlechthin aus sich Anfangende* zu sein. Am nächsten" (freilich!) „trifft daher hiermit die Vorstellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten, denn darin ist das Unbedingte desselben enthalten."

„Schlechthin aus sich anfangend" ist in gewissem Sinn jedes notwendige Dasein; in dieser Hinsicht die Laus des Monarchen so gut als der Monarch. Hegel hatte damit also nicht Besondres über den Monarchen gesagt. Soll aber etwas von allen übrigen Objekten der Wissenschaft und der Rechtsphilosophie spezifisch Verschiedenes vom Monarchen gelten, so ist das eine wirkliche Narrheit; bloß insofern richtig, als die „*eine* Person-Idee" allerdings etwas nur aus der Imagination und nicht aus dem Verstande Abzuleitendes ist.

„*Volkssouveränität* kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt *nach Außen* ein Selbständiges sei und einen eigenen Staat ausmache" etc.

Das ist eine Trivialität. Wenn der Fürst die „wirkliche Staatssouveränität" ist, so müßte auch nach außen „der Fürst" für einen „selbständigen Staat" gelten können, auch ohne das Volk. Ist er aber souverän, insofern er die Volkseinheit repräsentiert, so ist er also selbst nur Repräsentant, Symbol der Volkssouveränität. Die Volkssouveränität ist nicht durch ihn, sondern umgekehrt er durch sie.

„Man kann so auch von der *Souveränität nach Innen* sagen, daß sie im Volke residiere, wenn man nur überhaupt vom *Ganzen* spricht, ganz so wie vorhin (§ 277, 278) gezeigt ist, daß dem *Staate* Souveränität zukomme."

Als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat. Der Staat ist ein Abstraktum. Das Volk allein ist das Konkretum. Und es ist merkwürdig, daß Hegel, der ohne Bedenken dem Abstraktum, nur mit Bedenken und Klauseln dem Konkretum eine lebendige Qualität wie die der Souveränität beilegt.

„Aber Volkssouveränität, als im *Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveränität* genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränität zu sprechen angefangen hat –, in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt."

Die „verworrenen Gedanken" und die „*wüste* Vorstellung" befindet sich hier allein auf der Seite Hegels. Allerdings: wenn die Souveränität im Monarchen *existiert*, so ist es eine Narrheit, von einer gegensätzlichen Souveränität

im Volke zu sprechen; denn es liegt im Begriff der Souveränität, daß sie keine doppelte und gar entgegengesetzte Existenz haben kann. Aber:

1. ist grade die Frage: Ist die Souveränität, die im Monarchen absorbiert ist, nicht eine Illusion? Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question;

2. kann auch von einer Souveränität des Volkes *im Gegensatz gegen die im Monarchen existierende Souveränität* gesprochen werden. Aber dann handelt es sich nicht um *eine und dieselbe Souveränität*, die auf zwei Seiten entstanden, sondern es handelt sich um zwei *ganz entgegengesetzte Begriffe der Souveränität*, von denen die eine eine solche ist, die in einem *Monarchen*, die andre eine solche, die nur in einem *Volke* zur Existenz kommen kann. Ebenso wie es sich fragt: Ist Gott der Souverän, oder ist der Mensch der Souverän? Eine von beiden ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit.

„Das Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gegliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind, – Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei, mehr zukommt. Damit, daß solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dies unbestimmte Abstraktum zu sein, das in der bloß allgemeinen Vorstellung Volk heißt."

Dies Ganze eine Tautologie. Wenn ein Volk einen Monarchen und eine mit ihm notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung hat, d.h., wenn es als Monarchie gegliedert ist, so ist es allerdings, aus dieser Gliederung herausgenommen, eine formlose Masse und bloß allgemeine Vorstellung.

„Wird unter der Volkssouveränität die Form der *Republik*, und zwar bestimmter der Demokratie verstanden, so kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von solcher Vorstellung die Rede sein."

Das ist allerdings richtig, wenn man nur eine „solche Vorstellung" und keine „entwickelte Idee" von der Demokratie hat.

Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst, das monarchische Moment ist keine Inkonsequenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. Die ganze Verfassung muß sich nach dem festen Punkt modifizieren. Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine

Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist Inhalt und Form. Die Monarchie *soll* nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt.

In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volks. Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die *Verfassung* überhaupt nur *ein* Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die *politische Verfassung* für sich den Staat bildet.

Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. Das Christentum ist die Religion κατ' ἐξοχήν[1], das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondre* Religion. So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung*, der sozialisierte Mensch, als eine *besondre* Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum gegenüber den dem Wesen nicht entsprechenden Existenzen selbst als eine *besondre* Art erscheint. Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie.

Alle übrigen *Staatsbildungen* sind eine gewisse, bestimmte, *besondere Staatsform*. In der Demokratie ist das *formelle* Prinzip zugleich das *materielle* Prinzip. Sie ist daher erst die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern. In der Monarchie z.B., in der Republik als einer nur besondern

[1] vorzugsweise

Staatsform, hat der politische Mensch sein besonderes Dasein neben dem unpolitischen, dem Privatmenschen. Das Eigentum, der Vertrag, die Ehe, die bürgerliche Gesellschaft erscheinen hier (wie dies Hegel für diese *abstrakten* Staatsformen ganz richtig entwickelt, nur daß er die Idee des Staats zu entwickeln *meint*) als *besondre* Daseinsweisen neben dem *politischen* Staat, als der *Inhalt,* zu dem sich der *politische Staat* als die *organisierende Form* verhält, eigentlich nur als der bestimmende, beschränkende, bald bejahende, bald verneinende, in sich selbst inhaltslose Verstand. In der Demokratie ist der politische Staat, so wie er sich neben diesen Inhalt stellt und von ihm unterscheidet, selbst nur ein *besondrer* Inhalt, wie eine besondre *Daseinsform* des Volkes. In der Monarchie z.B. hat dies Besondre, die politische Verfassung, die Bedeutung des alles Besondern beherrschenden und bestimmenden *Allgemeinen.* In der Demokratie ist der Staat als Besondres *nur* Besondres, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d.h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe.* Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt.

In allen von der Demokratie unterschiednen Staaten ist der *Staat,* das *Gesetz,* die *Verfassung* das Herrschende, ohne daß er wirklich herrschte, d.h. den Inhalt der übrigen nicht politischen Sphären materiell durchdringe. In der Demokratie ist die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine Selbstbestimmung des Volks und ein bestimmter Inhalt desselben, soweit er politische Verfassung ist.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß alle Staatsformen *zu* ihrer Wahrheit die Demokratie haben und daher eben, soweit sie nicht die Demokratie sind, unwahr sind.

In den alten Staaten bildet der politische Staat den Staatsinhalt mit Ausschließung der andern Sphären; der moderne Staat ist eine Akkommodation zwischen dem politischen und dem unpolitischen Staat.

In der Demokratie hat der *abstrakte* Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein. Der Streit zwischen Monarchie und Republik ist selbst noch ein Streit innerhalb des abstrakten Staats. Die *politische* Republik ist die Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform. Die abstrakte Staatsform der Demokratie ist daher die Republik; sie hört hier aber auf, die *nur politische* Verfassung zu sein.

Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die *Republik* eine bloße Staats*form* wie hier die Monarchie. Der Inhalt

des Staats liegt außerhalb dieser Verfassungen. Hegel hat daher recht, wenn er sagt: Der politische Staat ist die Verfassung, d. h., der materielle Staat ist nicht politisch. Es findet hier nur eine äußere Identität, eine Wechselbestimmung statt. Von den verschiedenen Momenten des Volkslebens war es am schwersten, den politischen Staat, die Verfassung, herauszubilden. Sie entwickelte sich als die allgemeine Vernunft gegenüber den andern Sphären, als ein Jenseitiges derselben. Die geschichtliche Aufgabe bestand dann in ihrer Revindikation, aber die besondern Sphären haben dabei nicht das Bewußtsein, daß ihr privates Wesen mit dem jenseitigen Wesen der Verfassung oder des politischen Staates fällt und daß sein jenseitiges Dasein nichts andres als der Affirmativ ihrer eignen Entfremdung ist. Die *politische Verfassung* war bisher die *religiöse Sphäre*, die *Religion* des Volkslebens, der Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem *irdischen Dasein* seiner Wirklichkeit. Die politische Sphäre war die einzige Staatssphäre im Staat, die einzige Sphäre, worin der Inhalt wie die Form Gattungsinhalt, das wahrhaft Allgemeine war, aber zugleich so, daß, weil diese Sphäre den andern gegenüberstand, auch ihr Inhalt zu einem formellen und besondern wurde. Das *politische Leben* im modernen Sinn ist der *Scholastizismus* des Volkslebens. Die *Monarchie* ist der vollendete Ausdruck dieser Entfremdung. Die *Republik* ist die Negation derselben innerhalb ihrer eignen Sphäre. Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung. Das Mittelalter war die *Demokratie der Unfreiheit*.

Die Abstraktion des *Staats als solchen* gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des *politischen Staats* ist ein modernes Produkt.

Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbekorporation, Gelehrtenkorporation etc., d. h., im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch *politisch*; der materielle Inhalt des Staates ist durch seine Form gesetzt; jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der *unfreie* Mensch. Er ist also die *Demokratie der Unfreiheit*, die durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt. Das Mittelalter ist der *wirkliche*, die moderne Zeit ist *abstrakter* Dualismus.

„Auf der vorhin bemerkten Stufe, auf welcher die Einteilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie gemacht worden ist, dem Standpunkte der noch in sich bleibenden substantiellen Einheit, die noch nicht zu ihrer unendlichen Unterscheidung und Vertiefung in sich gekommen ist, tritt das Moment der *letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung* nicht als *immanentes* organisches Moment des Staates für sich in *eigentümliche Wirklichkeit* heraus."

In der unmittelbaren Monarchie, Demokratie, Aristokratie gibt es noch keine politische Verfassung im Unterschied zu dem wirklichen, materiellen Staat oder dem übrigen Inhalt des Volkslebens. Der politische Staat erscheint noch nicht als die *Form* des materiellen Staates. Entweder ist, wie in Griechenland, die res publica[1] die wirkliche Privatangelegenheit, der wirkliche Inhalt der Bürger, und der Privatmensch ist Sklave; der politische Staat als politischer ist der wahre einzige Inhalt ihres Lebens und Wollens; oder, wie in der asiatischen Despotie, der politische Staat ist nichts als die Privatwillkür eines einzelnen Individuums, oder der politische Staat, wie der materielle, ist Sklave. Der Unterschied des modernen Staats von diesen Staaten der substantiellen Einheit zwischen Volk und Staat besteht nicht darin, daß die verschiedenen Momente der Verfassung zu *besonderer* Wirklichkeit ausgebildet sind, wie Hegel will, sondern darin, daß die Verfassung selbst zu einer *besondern* Wirklichkeit neben dem wirklichen Volksleben ausgebildet ist, daß der politische Staat zur *Verfassung* des übrigen Staats geworden ist.

„§ 280. Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraktion einfach und daher *unmittelbar* Einzelnheit; in seinem Begriffe selbst liegt hiermit die Bestimmung der *Natürlichkeit*; der Monarch ist daher wesentlich als *dieses* Individuum, abstrahiert von allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche *Geburt*, zur Würde des Monarchen bestimmt."

Wir haben schon gehört, daß die Subjektivität Subjekt und das Subjekt notwendig empirisches Individuum, *Eins* ist. Wir erfahren jetzt, daß im Begriff der *unmittelbaren* Einzelnheit die Bestimmung der *Natürlichkeit*, der Leiblichkeit liegt. Hegel hat nichts bewiesen, als was von selbst spricht, daß die Subjektivität nur als *leibliches* Individuum *existiert*, und, versteht sich, zum leiblichen Individuum gehört die *natürliche Geburt*.

Hegel meint, bewiesen zu haben, daß die Staatssubjektivität, die Souveränität, der Monarch „wesentlich" ist „als *dieses* Individuum, abstrahiert von allem andern Inhalte, und dieses Individuum, auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche *Geburt*, zur Würde des Monarchen bestimmt".

[1] das Gemeinwesen

Die Souveränität, die monarchische Würde, würde also geboren. Der *Leib* des Monarchen bestimmte seine Würde. Auf der höchsten Spitze des Staats entschiede also statt der Vernunft die bloße *Physis*. Die Geburt bestimmte die Qualität des Monarchen, wie sie die Qualität des Viehs bestimmt.

Hegel hat bewiesen, daß der Monarch geboren werden muß, woran niemand zweifelt, aber er hat nicht bewiesen, daß die Geburt zum Monarchen macht.

Die Geburt des Menschen zum Monarchen läßt sich ebensowenig zu einer metaphysischen Wahrheit machen wie die unbefleckte Empfängnis der Mutter Maria. So gut sich aber die letztere Vorstellung, dies Faktum des Bewußtseins, so gut läßt sich jenes Faktum der Empirie aus der menschlichen Illusion und den Verhältnissen begreifen.

In der Anmerkung, die wir näher betrachten, überläßt sich Hegel dem Vergnügen, das Unvernünftige als absolut vernünftig demonstriert zu haben.

„Dieser Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit ist rein spekulativer Natur, seine Erkenntnis gehört daher der logischen Philosophie an."

Allerdings ist das rein spekulativ, nicht daß aus der *reinen* Selbstbestimmung, einer Abstraktion, in die *reine* Natürlichkeit (den Zufall der Geburt), in das andere Extrem übergesprungen wird, car les extrêmes se touchent[1]. Das Spekulative besteht darin, daß dies ein „Übergang des Begriffs" genannt und der vollkommne Widerspruch als Identität, die höchste Inkonsequenz für Konsequenz ausgegeben wird.

Als positives Bekenntnis Hegels kann angesehn werden, daß mit dem erblichen Monarchen an die Stelle der sich selbst bestimmenden Vernunft die abstrakte Naturbestimmtheit nicht als das, was sie ist, als Naturbestimmtheit, sondern als höchste Bestimmung des Staats tritt, daß dies der *positive* Punkt ist, wo die Monarchie den Schein nicht mehr retten kann, die Organisation des vernünftigen Willens zu sein.

„Es ist übrigens im Ganzen derselbe"(?) „Übergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Prozeß ist, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgestellten Zweck) in das Dasein zu übersetzen. Aber die eigentümliche Form der Idee und des Überganges, der hier betrachtet wird, ist das *unmittelbare Umschlagen* der reinen Selbstbestimmung des Willens (des einfachen Begriffes selbst) in ein *Dieses* und natürliches Dasein, ohne die Vermittelung durch einen *besondern* Inhalt (einen Zweck im Handeln)."

Hegel sagt, daß das Umschlagen der Souveränität des Staats (einer Selbst-

[1] denn Gegensätze ziehen sich an

bestimmung des Willens) in den Körper des gebornen Monarchen (in das Dasein) *im Ganzen* der Übergang des Inhalts überhaupt ist, den der Wille macht, um einen *gedachten* Zweck zu *verwirklichen*, ins Dasein zu übersetzen. Aber Hegel sagt: im *Ganzen*. Der *eigentümliche* Unterschied, den er angibt, ist so eigentümlich, alle Analogie aufzuheben und die *Magie* an die Stelle der „Natur des Willens überhaupt" zu setzen.

Erstens ist das *Umschlagen* des vorgestellten Zwecks in das Dasein hier *unmittelbar, magisch*. Zweitens ist hier das Subjekt: die *reine Selbstbestimmung* des Willens, der *einfache Begriff selbst*; es ist das Wesen des Willens, was als mystisches Subjekt bestimmt; es ist kein wirkliches, individuelles, bewußtes Wollen, es ist die Abstraktion des Willens, die in ein natürliches Dasein umschlägt, die reine Idee, die sich als *ein* Individuum verkörpert.

Drittens, wie die Verwirklichung des Wollens in natürliches Dasein *unmittelbar*, d.h. ohne *Mittel*, geschieht, die sonst der Wille bedarf, um sich zu vergegenständlichen, so fehlt sogar ein *besondrer*, d. i. bestimmter Zweck, es findet nicht statt „die Vermittlung durch einen *besondern* Inhalt, einen Zweck im Handeln", versteht sich, denn es ist kein *handelndes* Subjekt vorhanden, und die Abstraktion, die reine Idee des Willens, um zu handeln, muß sie mystisch handeln. Ein Zweck, der kein *besondrer* ist, ist kein Zweck, wie ein Handeln ohne Zweck ein zweckloses, sinnloses Handeln ist. Die ganze Vergleichung mit dem teleologischen Akt des Willens gesteht sich also zu guter Letzt selbst als eine Mystifikation ein. Ein *inhaltsloses* Handeln der Idee.

Das Mittel ist der absolute Wille und das Wort des Philosophen, der besondre Zweck ist wieder der Zweck des philosophierenden Subjekts, den *erblichen Monarchen* aus der reinen Idee zu konstruieren. Die Verwirklichung des Zwecks ist die einfache *Versicherung* Hegels.

„Im sogenannten *ontologischen Beweise* vom Dasein Gottes ist es dasselbe Umschlagen des absoluten Begriffes in das Sein" (dieselbe Mystifikation), „was die Tiefe der Idee in der neuern Zeit ausgemacht hat, was aber in der neuesten Zeit für das *Unbegreifliche*" (mit Recht) „ausgegeben worden ist."

„Aber indem die Vorstellung des Monarchen als dem gewöhnlichen" (sc. dem verständigen) „Bewußtsein ganz anheimfallend angesehen wird, so bleibt hier um so mehr der Verstand bei seiner Trennung und den daraus fließenden Ergebnissen seiner räsonierenden Gescheutheit stehen und leugnet dann, daß das Moment der letzten Entscheidung im Staate *an und für sich* (d.i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden sei."

Man leugnet, daß die *letzte Entscheidung geboren* werde, und Hegel behauptet, daß der Monarch die geborene letzte Entscheidung sei; aber wer hat je gezweifelt, daß die letzte Entscheidung im Staate an wirkliche *leib-*

liche Individuen geknüpft sei, also „mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden sei"?

„§ 281. Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundlose Selbst des Willens und die damit ebenso grundlose Existenz, als der *Natur* anheimgestellte Bestimmung – diese Idee des von der Willkür *Unbewegten* macht die *Majestät* des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die *wirkliche Einheit* des Staats, welche nur durch diese ihre innere und *äußere Unmittelbarkeit* der Möglichkeit, in die Sphäre der *Besonderheit*, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt entnommen ist."

Die beiden Momente sind: der *Zufall des Willens*, die Willkür, und der *Zufall der Natur*, die Geburt, also *Seine Majestät der Zufall*. Der Zufall ist also die *wirkliche Einheit* des Staats.

Inwiefern eine „innere und äußere Unmittelbarkeit" der Kollision etc. entnommen sein soll, ist von Hegel eine unbegreifliche Behauptung, da grade sie das Preisgegebne ist.

Was Hegel vom Wahlreich behauptet, gilt in noch höherem Grade vom erblichen Monarchen:

„Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der *partikuläre* Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer Wahl-*Kapitulation*" etc. etc. „zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Diskretion des partikulären Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigentum" etc. „hervorgeht."

„§ 282. Aus der Souveränität des Monarchen fließt das *Begnadigungsrecht* der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten."

Das Begnadigungsrecht ist das Recht der *Gnade*. Die *Gnade* ist der höchste Ausdruck der *zufälligen Willkür*, die Hegel sinnvoll zum eigentlichen Attribut des Monarchen macht. Hegel bestimmt im Zusatz selbst als ihren Ursprung „*die grundlose Entscheidung*".

„§ 283. Das *zweite* in der Fürstengewalt Enthaltene ist das Moment der *Besonderheit* oder des bestimmten Inhalts und der Subsumtion desselben unter das Allgemeine. Insofern es eine besondere Existenz erhält, sind es oberste beratende Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfnissen nötig werdenden gesetzlichen Bestimmungen, mit ihren *objektiven* Seiten, den Entscheidungsgründen, darauf sich beziehenden Gesetzen, Umständen usf. zur Entscheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der *Individuen* zu diesem Geschäfte wie deren Entfernung fällt, da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu tun haben, in seine unbeschränkte Willkür."

„§ 284. Insofern das *Objektive* der Entscheidung, die Kenntnis des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und andere Bestimmungsgründe, allein der *Verantwortung*, d. i. des Beweises der Objektivität fähig ist und daher einer von dem persönlichen Willen des Monarchen als solchem unterschiedenen Beratung zukommen kann, sind diese beratenden Stellen oder Individuen allein der Verantwortung unterworfen, die eigentümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjektivität, ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben."

Hegel beschreibt hier ganz empirisch die *Ministergewalt*, wie sie in konstitutionellen Staaten meistens bestimmt ist. Das einzige, was die Philosophie hinzutut, ist, daß sie dieses „empirische Faktum" zur Existenz, zum Prädikat des „Momentes der *Besonderheit* in der fürstlichen Gewalt" macht.

(Die Minister repräsentieren die vernünftige objektive Seite des souveränen Willens. Ihnen kommt daher auch die *Ehre* der Verantwortung zu, während der Monarch mit der eigentümlichen Imagination der „Majestät" abgefunden wird.) Das spekulative Moment ist also sehr dürftig. Dagegen beruht die Entwicklung im besondern auf ganz empirischen, und zwar sehr abstrakten, sehr schlechten empirischen Gründen.

So ist z.B. die Wahl der Minister in „die unbeschränkte Willkür" des Monarchen gestellt, „da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu tun haben", d.h. da sie Minister sind. Ebenso kann die „unbeschränkte Wahl" des *Kammerdieners* des Monarchen aus der absoluten Idee entwickelt werden.

Besser ist schon der Grund für die *Verantwortlichkeit* der Minister, „insofern das *Objektive* der Entscheidung, die Kenntnis des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und anderen Bestimmungsgründe allein der *Verantwortung, d. i. des Beweises der Objektivität*, fähig ist". Versteht sich, „die letzte entscheidende Subjektivität", die reine Subjektivität, die reine Willkür ist nicht objektiv, also auch keines Beweises der Objektivität, also keiner Verantwortung fähig, sobald ein Individuum die *geheiligte, sanktionierte Existenz* der Willkür ist. Hegels Beweis ist schlagend, wenn man von den konstitutionellen Voraussetzungen ausgeht, aber Hegel hat diese Voraussetzungen damit nicht bewiesen, daß er sie in ihrer Grundvorstellung *analysiert. In dieser Verwechslung liegt* die *ganze Unkritik* der Hegelschen Rechtsphilosophie.

„§ 285. Das *dritte* Moment der fürstlichen Gewalt betrifft das an und für sich Allgemeine, welches in subjektiver Rücksicht in dem *Gewissen* des *Monarchen*, in objektiver Rücksicht *im Ganzen* der *Verfassung* und in den *Gesetzen* besteht; die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt."

„§ 286. Die *objektive Garantie* der fürstlichen Gewalt, der rechtlichen Sukzession nach der Erblichkeit des Thrones usf. liegt darin, daß, wie diese Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft bestimmten Momenten ausgeschiedene Wirklichkeit hat, ebenso die anderen für sich die eigentümlichen Rechte und Pflichten ihrer Bestimmung haben; jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigentümlichkeit."

Hegel sieht nicht, daß er mit diesem dritten Moment, dem „an und für sich Allgemeinen", die beiden ersten in die Luft sprengt oder umgekehrt. „Die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt." Wird dieses Setzen nicht mystisch, sondern realiter genommen, so ist die fürstliche Gewalt nicht durch die Geburt, sondern durch die andern Momente gesetzt, also nicht erblich, sondern fließend, d.h. eine Bestimmung des Staats, die abwechselnd an Staatsindividuen nach dem Organismus der andern Momente verteilt wird. In einem vernünftigen Organismus kann nicht der Kopf von Eisen und der Körper von Fleisch sein. Damit die Glieder sich erhalten, müssen sie *ebenbürtig*, von einem Fleisch und Blut sein. Aber der erbliche Monarch ist nicht ebenbürtig, er ist aus anderm Stoff. Der Prosa des rationalistischen Willens der andern Staatsglieder tritt hier die Magie der Natur gegenüber. Zudem, Glieder können sich nur insofern wechselseitig erhalten, als der ganze Organismus flüssig und jedes derselben in dieser Flüssigkeit aufgehoben, also keines, wie hier der Staatskopf, „unbewegt", „inalterabel" ist. Hegel hebt durch diese Bestimmung also die „geborene Souveränität" auf.

Zweitens die Unverantwortlichkeit. Wenn der Fürst das „Ganze der Verfassung", die „Gesetze", verletzt, hört seine Unverantwortlichkeit, weil sein verfassungsmäßiges Dasein, auf; aber eben diese Gesetze, diese Verfassung, machen ihn unverantwortlich. Sie widersprechen also sich selbst, und diese *eine* Klausel hebt Gesetz und Verfassung auf. Die Verfassung der konstitutionellen Monarchie ist die *Unverantwortlichkeit.*

Begnügt sich Hegel aber damit, „daß, wie diese Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft bestimmten Momenten *ausgeschiedene* Wirklichkeit, ebenso die anderen *für sich* die *eigentümlichen* Rechte und Pflichten ihrer Bestimmung haben", so müßte er die Verfassung des Mittelalters eine Organisation nennen; so hat er bloß mehr eine Masse besonderer Sphären, die in dem Zusammenhang einer äußern Notwendigkeit zusammenstehn, und allerdings paßt auch nur hierhin ein leiblicher Monarch. In einem Staate, worin jede Bestimmung *für sich* existiert, muß auch die *Souveränität des Staats* als ein *besondres* Individuum befestigt sein.

Resumé über Hegels Entwicklung der fürstlichen Gewalt oder der Idee der Staatssouveränität.

§ 279. Anmerkung S. 367 heißt es:

„*Volkssouveränität* kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt *nach Außen* ein Selbständiges sei und einen eigenen Staat ausmache, wie das Volk von Großbritannien, aber das Volk von England oder Schottland, Irland oder von Venedig, Genua, Ceylon usf. kein souveränes Volk mehr sei, seitdem sie aufgehört haben, eigene Fürsten oder oberste Regierungen für sich zu haben."

Die *Volkssouveränität* ist also hier die *Nationalität*, die Souveränität des Fürsten ist die *Nationalität*, oder das Prinzip des Fürstentums ist die *Nationalität*, die für sich und ausschließlich die Souveränität eines Volkes bildet. Ein Volk, dessen *Souveränität nur* in der Nationalität besteht, hat einen *Monarchen*. Die verschiedne Nationalität der Völker kann sich nicht besser befestigen und ausdrücken als durch verschiedne *Monarchen*. Die Kluft, die zwischen einem absoluten Individuum und dem andern, ist zwischen diesen Nationalitäten.

Die *Griechen* (und Römer) waren *national*, weil und insofern sie das *souveräne Volk* waren. Die Germanen sind *souverän*, weil und insofern sie national sind.

„Eine sogenannte *moralische* Person", heißt es ferner in derselben Anmerkung, „Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so konkret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt in ihr; sie ist darin nicht zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen, der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen."

Die moralische Person, Gesellschaft, Familie etc. hat die Persönlichkeit nur abstrakt in ihr; dagegen im Monarchen hat die *Person den Staat in sich*.

In Wahrheit hat die *abstrakte Person* erst in der *moralischen* Person, Gesellschaft, Familie etc. ihre *Persönlichkeit* zu einer wahren Existenz gebracht. Aber Hegel faßt Gesellschaft, Familie etc., überhaupt die *moralische Person*, nicht als die Verwirklichung der wirklichen, empirischen Person, sondern als *wirkliche* Person, die aber das Moment der Persönlichkeit erst abstrakt in ihr hat. Daher kommt bei ihm auch nicht die wirkliche Person zum Staat, sondern der Staat muß erst zur wirklichen Person kommen. Statt daß daher der Staat als die höchste Wirklichkeit der Person, als die höchste soziale Wirklichkeit des Menschen, wird *ein einzelner* empirischer Mensch, wird die empirische Person als die höchste Wirklichkeit des Staats hervorgebracht. Diese Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive (die daher rührt, daß Hegel die Lebensgeschichte der abstrakten Sub-

stanz, der Idee, schreiben will, daß also die menschliche Tätigkeit etc. als Tätigkeit und Resultat eines andern erscheinen muß, daß Hegel das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelnheit, statt in seiner *wirklichen, menschlichen* Existenz wirken lassen will) hat notwendig das Resultat, daß *unkritischer*weise eine *empirische Existenz* als die wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird; denn es handelt sich nicht davon, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu einer empirischen Existenz zu bringen, und da wird denn die zunächstliegende als ein *reales* Moment der Idee entwickelt. (Über dieses notwendige Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie später mehr.)

Auf diese Weise wird denn auch der Eindruck des *Mystischen* und *Tiefen* hervorgebracht. Es ist sehr vulgär, daß der Mensch geboren worden ist; und daß dies durch die physische Geburt gesetzte Dasein zum sozialen Menschen etc. wird bis zum Staatsbürger herauf; der Mensch wird durch seine Geburt alles, was er wird. Aber es ist sehr tief, es ist frappant, daß die Staatsidee unmittelbar geboren wird, in der Geburt des Fürsten sich selbst zum empirischen Dasein herausgeboren hat. Es ist auf diese Weise kein Inhalt gewonnen, sondern nur die *Form* des alten Inhalts verändert. Er hat eine philosophische *Form* erhalten, ein philosophisches Attest.

Eine andere Konsequenz dieser mystischen Spekulation ist, daß ein *besondres* empirisches Dasein, ein einzelnes empirisches Dasein im Unterschied von den andern als das *Dasein* der *Idee* gefaßt wird. Es macht wieder einen tiefen mystischen Eindruck, ein *besondres* empirisches Dasein von der Idee gesetzt zu sehen und so auf allen Stufen einer Menschwerdung Gottes zu begegnen.

Würden z.B. bei der Entwicklung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat etc. diese sozialen Existentialweisen des Menschen als Verwirklichung, Verobjektivierung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familie etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten. Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine *wirkliche* Allgemeinheit, daher auch als das *Gemeinsame*. Sind dagegen Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc. Bestimmungen der Idee, der Substanz als Subjekt, so müssen sie eine empirische Wirklichkeit erhalten, und die Menschenmasse, in der sich die Idee der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, ist Bürger, die andere Staatsbürger. Da es eigentlich nur um eine *Allegorie*, nur darum zu tun ist, irgendeiner empirischen Existenz die *Bedeutung* der verwirklichten Idee beizulegen, so versteht es sich, daß diese Gefäße ihre Bestimmung erfüllt haben, sobald sie zu einer bestimmten Inkorporation eines Lebensmomentes der Idee geworden sind. Das Allgemeine erscheint daher überall

als ein Bestimmtes, Besonderes, wie das Einzelne nirgends zu seiner wahren Allgemeinheit kommt.

Am tiefsten, spekulativsten erscheint es daher notwendig, wenn die abstraktesten, noch durchaus zu keiner wahren sozialen Verwirklichung gereiften Bestimmungen, die Naturbasen des Staats, wie die Geburt (beim Fürsten) oder das Privateigentum (im Majorat) als die höchsten, unmittelbar Mensch gewordenen Ideen erscheinen.

Und es versteht sich von selbst. Der wahre Weg wird auf den Kopf gestellt. Das Einfachste ist das Verwickeltste und das Verwickeltste das Einfachste. Was Ausgang sein sollte, wird zum mystischen Resultat, und was rationelles Resultat sein sollte, wird zum mystischen Ausgangspunkt.

Wenn aber der Fürst die abstrakte *Person* ist, die den *Staat in sich* hat, so heißt das überhaupt nichts, als daß das Wesen des Staats die abstrakte, die *Privatperson* ist. Bloß in seiner Blüte spricht er sein Geheimnis aus. Der Fürst ist die einzige Privatperson, in der sich das Verhältnis der Privatperson überhaupt zum Staat verwirklicht.

Die Erblichkeit des Fürsten ergibt sich aus seinem Begriff. Er soll die spezifisch von der ganzen Gattung, von allen andern Personen unterschiedene Person sein. Welches ist nun der letzte feste Unterschied einer Person von allen andern? Der *Leib*. Die höchste Funktion des Leibes ist die *Geschlechtstätigkeit*. Der höchste konstitutionelle Akt des Königs ist daher seine Geschlechtstätigkeit, denn durch diese *macht* er einen König und setzt seinen Leib fort. Der Leib seines Sohnes ist die Reproduktion seines eigenen Leibes, die Schöpfung eines königlichen Leibes.

„*b) Die Regierungsgewalt*

§ 287. Von der Entscheidung ist die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen, überhaupt das Fortführen und Im-Stande-Erhalten des bereits Entschiedenen, der vorhandenen Gesetze, Einrichtungen, Anstalten für gemeinschaftliche Zwecke und dergleichen unterschieden. Dies Geschäft der *Subsumtion* begreift die *Regierungsgewalt* in sich, worunter ebenso die *richterlichen* und *polizeilichen* Gewalten begriffen sind, welche unmittelbarer auf das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft Beziehung haben und das allgemeine Interesse in diesen Zwecken geltend machen."

Die gewöhnliche Erklärung der Regierungsgewalt. Als Hegel *eigentümlich* kann nur angegeben werden, daß er *Regierungsgewalt*, polizeiliche Gewalt und *richterliche Gewalt koordiniert*, während sonst administrative und richterliche Gewalt als Gegensätze behandelt werden.

„§ 288. Die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen und außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staats selbst liegen (§ 256), haben ihre Verwaltung in den Korporationen (§ 251) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter und dergleichen. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einerseits das *Privateigentum* und *Interesse* dieser *besondern* Sphären sind und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, andererseits diese Kreise den höheren Interessen des Staats untergeordnet sein müssen, wird sich für die Besetzung dieser Stellen im allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben."

Einfache Beschreibung des empirischen Zustandes in einigen Ländern.

„§ 289. Die *Festhaltung* des *allgemeinen Staatsinteresses* und des *Gesetzlichen* in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes erfordert eine Besorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die exekutiven *Staatsbeamten* und die höheren beratenden, insofern kollegialisch konstituierten Behörden, welche in den obersten, den Monarchen berührenden Spitzen zusammenlaufen."

Hegel hat die *Regierungsgewalt* nicht *entwickelt*. Aber selbst dies unterstellt, so hat er nicht bewiesen, daß sie mehr als *eine Funktion*, eine *Bestimmung* des Staatsbürgers überhaupt ist, er hat sie als eine *besondere, separierte* Gewalt nur dadurch deduziert, daß er die „besonderen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft" als solche betrachtet, die „außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staats liegen".

„Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats seinen Sitz. Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besondern Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besondern Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt erhält. In dem Korporationsgeist, da er die *Einwurzelung* des *Besonderen in das Allgemeine unmittelbar* enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der *Gesinnung* hat."

Merkwürdig

1. wegen der Definition der bürgerlichen Gesellschaft als des bellum omnium contra omnes[1];

[1] Krieges aller gegen alle

2. weil der *Privategoismus* als das „*Geheimnis des Patriotismus der Bürger*" verraten wird und als die „Tiefe und Stärke des Staats in der Gesinnung";

3. weil der „Bürger", der Mann des besonderen Interesses im Gegensatz zum Allgemeinen, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft als „fixes Individuum" betrachtet wird, wogegen ebenso der Staat in „fixen Individuen" den „Bürgern" gegenübertritt.

Hegel, sollte man meinen, mußte die „bürgerliche Gesellschaft" wie die „Familie" als Bestimmung jedes Staatsindividuums, also auch die späteren „Staatsqualitäten" ebenso als Bestimmung des Staatsindividuums überhaupt bestimmen. Aber es ist nicht dasselbe Individuum, welches eine neue Bestimmung seines sozialen Wesens entwickelt. Es ist das Wesen des Willens, welches seine Bestimmungen angeblich aus sich selbst entwickelt. Die bestehenden verschiedenen und getrennten, empirischen Existenzen des Staates werden als unmittelbare Verkörperungen einer dieser Bestimmungen betrachtet.

Wie das Allgemeine als solches verselbständigt wird, wird es unmittelbar mit der empirischen Existenz konfundiert, wird das Beschränkte unkritischerweise sofort für den Ausdruck der Idee genommen.

Mit sich selbst gerät Hegel hier nur insofern in Widerspruch, als er den „Familienmenschen" nicht gleichmäßig wie den Bürger als eine fixe, von den übrigen Qualitäten ausgeschlossene Rasse betrachtet.

„§ 290. In dem Geschäfte der Regierung findet sich gleichfalls die *Teilung der Arbeit* ein. Die Organisation der Behörden hat insofern die formelle, aber schwierige Aufgabe, daß von unten, wo das bürgerliche Leben *konkret* ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde, daß dies Geschäft aber in seine *abstrakte* Zweige geteilt sei, die von eigentümlichen Behörden als unterschiedenen Mittelpunkten behandelt werden, deren Wirksamkeit nach unten sowie in der obersten Regierungsgewalt in eine konkrete Übersicht wieder zusammenlaufe."

Der *Zusatz* hierzu später zu betrachten.

„§ 291. Die Regierungsgeschäfte sind *objektiver*, für sich ihrer Substanz nach bereits entschiedener Natur (§ 287) und durch *Individuen* zu vollführen und zu verwirklichen. Zwischen beiden liegt keine unmittelbare natürliche Verknüpfung; die Individuen sind daher nicht durch die natürliche Persönlichkeit und die Geburt dazu bestimmt. Für ihre Bestimmung zu demselben ist das objektive Moment die Erkenntnis und der Erweis ihrer Befähigung –, ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfnis und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stande zu widmen, sichert."

„§ 292. Die subjektive Seite, daß *dieses* Individuum aus Mehreren, deren es, da hier das Objektive nicht (wie z. B. bei der Kunst) in Genialität liegt, notwendig unbestimmt *Mehrere* gibt, unter denen der Vorzug nichts absolut Bestimmbares ist,

zu einer Stelle gewählt und ernannt und zur Führung des öffentlichen Geschäftes bevollmächtigt wird, diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweier für sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen als der entscheidenden und souveränen Staatsgewalt zu."

„§ 293. Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die Monarchie den Behörden übergibt, machen einen Teil der *objektiven* Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität aus; ihr bestimmter *Unterschied* ist ebenso durch die Natur der Sache gegeben; und wie die Tätigkeit der Behörden eine Pflichterfüllung, so ist ihr Geschäft auch ein der Zufälligkeit entnommenes Recht."

Nur aufzumerken auf die „*objektive* Seite der dem Monarchen *innewohnenden* Souveränität".

„§ 294. Das Individuum, das durch den souveränen Akt (§ 292) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es *als Folge* dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§ 264) und Befreiung seiner äußern Lage und Amtstätigkeit von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet."

„Der Staatsdienst", heißt es in der Anmerkung, „fordert die Aufopferung selbständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke und gibt eben damit das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung, aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staats ausmacht (§ 260)." „Durch die gesicherte Befriedigung des besonderen Bedürfnisses ist die äußere Not gehoben, welche die Mittel dazu auf Kosten der Amtstätigkeit und Pflicht zu suchen veranlassen kann. In der allgemeinen Staatsgewalt finden die mit seinen Geschäften Beauftragten Schutz gegen die andere subjektive Seite, gegen die Privatleidenschaften der Regierten, deren Privatinteresse usf. durch das Geltendmachen des Allgemeinen dagegen beleidigt wird."

„§ 295. Die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einerseits unmittelbar in ihrer Hierarchie und Verantwortlichkeit, andererseits in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen, als wodurch die Einmischung subjektiver Willkür in die den Beamten anvertraute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von Oben, von Unten ergänzt wird."

„§ 296. Daß aber die Leidenschaftlosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens *Sitte* werde, hängt teils mit der direkten *sittlichen* und *Gedankenbildung* zusammen, welche dem, was die Erlernung der sogenannten Wissenschaften der Gegenstände dieser Sphären, die erforderliche Geschäftseinübung, die wirkliche Arbeit usf. von Mechanismus und dergleichen in sich hat, das geistige Gleichgewicht hält; teils ist die *Größe* des Staats ein Hauptmoment, wodurch sowohl das Gewicht von Familien- und anderen Privatverbindungen geschwächt, als auch Rache, Haß und andere solche Leidenschaften ohnmächtiger und damit stumpfer werden; in der Beschäftigung mit den [in dem] großen Staate vorhandenen großen Interessen gehen für sich diese subjek-

tiven Seiten unter und erzeugt sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte."

„§ 297. Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Hauptteil des *Mittelstandes* aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes fällt. Daß er nicht die isolierte Stellung einer Aristokratie nehme und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrenschaft werde, wird durch die Institutionen der Souveränität von oben herab und der Korporationsrechte von unten herauf bewirkt."

„*Zusatz*. In dem Mittelstande, zu dem die Staatsbeamten gehören, ist das Bewußtsein des Staates und die hervorstechendste Bildung. Deswegen macht er auch die Grundsäule desselben in Beziehung auf Rechtlichkeit und Intelligenz aus." „Daß dieser Mittelstand gebildet werde, ist ein Hauptinteresse des Staates, aber dies kann nur in einer Organisation, wie die ist, welche wir gesehen haben, geschehen, nämlich durch die Berechtigung besonderer Kreise, die relativ unabhängig sind, und durch eine Beamtenwelt, deren Willkür sich an solchen Berechtigten bricht. Das Handeln nach allgemeinem Rechte und die Gewohnheit dieses Handelns ist eine Folge des Gegensatzes, den die für sich selbständigen Kreise bilden."

Was Hegel über die „Regierungsgewalt" sagt, verdient nicht den Namen einer philosophischen Entwicklung. Die meisten Paragraphen könnten wörtlich im preußischen Landrecht[67] stehn, und doch ist die eigentliche Administration der schwierigste Punkt der Entwicklung.

Da Hegel die „polizeiliche" und die „richterliche" Gewalt schon der Sphäre der *bürgerlichen Gesellschaft* vindiziert hat, so ist die *Regierungsgewalt* nichts anderes als die Administration, die er als *Bürokratie* entwickelt.

Der Bürokratie sind zunächst vorausgesetzt die „*Selbstverwaltung*" der bürgerlichen Gesellschaft in „*Korporationen*". Die einzige Bestimmung, die hinzukommt, ist, daß die Wahl der Verwalter, Obrigkeiten derselben etc. eine *gemischte* ist, ausgehend von den Bürgern, bestätigt von der eigentlichen Regierungsgewalt („*höhere* Bestätigung", wie Hegel sagt).

Über dieser Sphäre zur „Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen" stehn „*Abgeordnete* der Regierungsgewalt", die „exekutiven Staatsbeamten" und die „kollegialischen Behörden", welche im „Monarchen" zusammenlaufen.

In dem „Geschäfte der Regierung" findet „Teilung der Arbeit" statt. Die Individuen müssen ihre Fähigkeit zu Regierungsgeschäften beweisen, d.h. Examina ablegen. Die Wahl der *bestimmten* Individuen zu Staatsämtern kommt der fürstlichen Staatsgewalt zu. Die Einteilung dieser Geschäfte ist „durch die Natur der Sache gegeben". Das Amtsgeschäft ist die Pflicht, der Lebensberuf der Staatsbeamten. Sie müssen daher *besoldet* werden vom Staat. Die Garantie gegen den Mißbrauch der Bürokratie ist teils ihre Hier-

archie und Verantwortlichkeit, andrerseits die Berechtigung der Gemeinden, Korporationen; ihre Humanität hängt teils mit der „direkten sittlichen und Gedankenbildung", teils mit der „Größe des Staats" zusammen. Die Beamten bilden den „Hauptteil des Mittelstandes". Gegen ihn als „Aristokratie und Herrenschaft" schützen teils die „Institutionen der Souveränität von oben herab", teils „die der Korporationsrechte von unten herauf". Der „Mittelstand" ist der Stand der „Bildung". Voilà tout.[1] Hegel gibt uns eine empirische Beschreibung der Bürokratie, teils wie sie wirklich ist, teils der Meinung, die sie selbst von ihrem Sein hat. Und damit ist das schwierige Kapitel von der „Regierungsgewalt" erledigt.

Hegel geht von der *Trennung* des „Staats" und der „bürgerlichen" Gesellschaft, den „besondren Interessen" und dem „an und für sich seienden Allgemeinen" aus, und allerdings basiert die Bürokratie auf *dieser Trennung*. Hegel geht von der Voraussetzung der „Korporationen" aus, und allerdings setzt die Bürokratie die *Korporationen* voraus, wenigstens den „Korporationsgeist". Hegel entwickelt keinen *Inhalt* der Bürokratie, sondern nur einige allgemeine Bestimmungen ihrer „*formellen*" Organisation, und allerdings ist die Bürokratie nur der „Formalismus" eines Inhalts, der außerhalb derselben liegt.

Die *Korporationen* sind der Materialismus der Bürokratie, und die Bürokratie ist der *Spiritualismus* der Korporationen. Die Korporation ist die Bürokratie der bürgerlichen Gesellschaft; die Bürokratie ist die Korporation des Staats. In der Wirklichkeit tritt sie daher als die „bürgerliche Gesellschaft des Staats" dem „Staat der bürgerlichen Gesellschaft", den Korporationen gegenüber. Wo die „Bürokratie" neues Prinzip ist, wo das allgemeine Staatsinteresse anfängt, für sich ein „apartes", damit ein „wirkliches" Interesse zu werden, kämpft sie gegen die Korporationen, wie jede Konsequenz gegen die Existenz ihrer Voraussetzungen kämpft. Sobald dagegen das wirkliche Staatsleben erwacht und die bürgerliche Gesellschaft sich von den Korporationen aus eignem Vernunfttrieb befreit, sucht die Bürokratie sie zu restaurieren; denn sobald der „Staat der bürgerlichen Gesellschaft" fällt, fällt die „bürgerliche Gesellschaft des Staats". Der Spiritualismus verschwindet mit dem ihm gegenüberstehenden Materialismus. Die Konsequenz kämpft für die Existenz ihrer Voraussetzungen, sobald ein neues Prinzip nicht gegen die *Existenz*, sondern gegen das *Prinzip* dieser Existenz kämpft. Derselbe Geist, der in der Gesellschaft die Korporation, schafft im Staat die Bürokratie. Sobald also der Korporationsgeist, wird der Geist der Bürokratie

[1] Das ist alles.

angegriffen, und wenn sie früher die Existenz der Korporationen bekämpfte, um ihrer eignen Existenz Raum zu schaffen, so sucht sie jetzt gewaltsam die Existenz der Korporationen zu halten, um den Korporationsgeist, ihren eigenen Geist zu retten.

Die „Bürokratie" ist der „*Staatsformalismus*" der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist das „Staatsbewußtsein", der „Staatswille", die „Staatsmacht", als *eine Korporation* (das „allgemeine Interesse" kann sich dem Besondern gegenüber nur als ein „Besonderes" halten, solange sich das Besondere dem Allgemeinen gegenüber als ein „Allgemeines" hält. Die Bürokratie muß also die *imaginäre* Allgemeinheit des besondren Interesses, den Korporationsgeist, beschützen, um die *imaginäre* Besonderheit des allgemeinen Interesses, ihren eigenen Geist, zu beschützen. Der Staat muß Korporation sein, solange die Korporation Staat sein will), also eine *besondere, geschlossene* Gesellschaft im Staat. Die Bürokratie will aber die Korporation als eine *imaginäre* Macht. Allerdings hat auch die einzelne Korporation diesen Willen für ihr *besonderes* Interesse gegen die Bürokratie, aber sie *will* die Bürokratie gegen die andere Korporation, gegen das andere besondere Interesse. Die Bürokratie als die *vollendete Korporation* trägt daher den Sieg davon über die *Korporation* als die unvollendete Bürokratie. Sie setzt dieselbe zum Schein herab oder will sie zum Schein herabsetzen, aber sie will, daß dieser Schein existiere und an seine eigene Existenz glaube. Die Korporation ist der Versuch der bürgerlichen Gesellschaft, Staat zu werden; aber die Bürokratie ist der Staat, der sich wirklich zur bürgerlichen Gesellschaft gemacht hat.

Der „Staatsformalismus", der die Bürokratie ist, ist der „Staat als Formalismus", und als solchen Formalismus hat sie Hegel beschrieben. Da dieser „Staatsformalismus" sich als wirkliche Macht konstituiert und sich selbst zu einem eignen *materiellen* Inhalt wird, so versteht es sich von selbst, daß die „Bürokratie" ein Gewebe von *praktischen* Illusionen oder die „Illusion des Staats" ist. Der bürokratische Geist ist ein durch und durch jesuitischer, theologischer Geist. Die Bürokraten sind die Staatsjesuiten und Staatstheologen. Die Bürokratie ist la république prêtre[1].

Da die Bürokratie der „Staat als Formalismus" ihrem *Wesen* nach ist, so ist sie es auch ihrem *Zweck* nach. Der wirkliche Staatszweck erscheint also der Bürokratie als ein Zweck *wider* den Staat. Der Geist der Bürokratie ist der „formelle Staatsgeist". Sie macht daher den „formellen Staatsgeist" oder die *wirkliche* Geistlosigkeit des Staats zum kategorischen Imperativ. Die Bürokratie gilt sich selbst als der letzte Endzweck des Staats. Da die Büro-

[1] die Pfaffenrepublik

kratie ihre „formellen“ Zwecke zu ihrem Inhalt macht, so gerät sie überall in Konflikt mit den „reellen“ Zwecken. Sie ist daher genötigt, das Formelle für den Inhalt und den Inhalt für das Formelle auszugeben. Die Staatszwecke verwandeln sich in Bürozwecke oder die Bürozwecke in Staatszwecke. Die Bürokratie ist ein Kreis, aus dem niemand herausspringen kann. Ihre Hierarchie ist eine *Hierarchie des Wissens.* Die Spitze vertraut den untern Kreisen die Einsicht ins Einzelne zu, wogegen die untern Kreise der Spitze die Einsicht in das Allgemeine zutrauen, und so täuschen sie sich wechselseitig.

Die Bürokratie ist der imaginäre Staat neben dem reellen Staat, der Spiritualismus des Staats. Jedes Ding hat daher eine doppelte Bedeutung, eine reelle und eine bürokratische, wie das Wissen ein doppeltes ist, ein reelles und ein bürokratisches (so auch der Wille). Das reelle Wesen wird aber behandelt nach seinem bürokratischen Wesen, nach seinem jenseitigen, spirituellen Wesen. Die Bürokratie hat das Staatswesen, das spirituelle Wesen der Gesellschaft in ihrem Besitze, es ist ihr *Privateigentum.* Der allgemeine Geist der Bürokratie ist das *Geheimnis,* das Mysterium, innerhalb ihrer selbst durch die Hierarchie, nach außen als geschlossene Korporation bewahrt. Der offenbare Staatsgeist, auch die Staatsgesinnung, erscheinen daher der Bürokratie als ein *Verrat* an ihrem Mysterium. Die *Autorität* ist daher das Prinzip ihres Wissens, und die Vergötterung der Autorität ist ihre *Gesinnung.* Innerhalb ihrer selbst aber wird der *Spiritualismus* zu einem *krassen Materialismus,* dem Materialismus des passiven Gehorsams, des Autoritätsglaubens, des *Mechanismus* eines fixen formellen Handelns, fixer Grundsätze, Anschauungen, Überlieferungen. Was den einzelnen Bürokraten betrifft, so wird der Staatszweck zu seinem Privatzweck, zu einem *Jagen nach höheren Posten,* zu einem *Machen von Karriere.* Erstens betrachtet er das wirkliche Leben als ein *materielles,* denn *der Geist dieses Lebens hat seine für sich abgesonderte Existenz* in der Bürokratie. Die Bürokratie muß daher dahin gehn, das Leben so materiell wie möglich zu machen. Zweitens ist es für ihn selbst, d. h. soweit es zum Gegenstand der bürokratischen Behandlung wird, materiell, denn sein Geist ist ihm vorgeschrieben, sein Zweck liegt außer ihm, sein Dasein ist das Dasein des Büros. Der Staat existiert nur mehr als verschiedene fixe Bürogeister, deren Zusammenhang die Subordination und der passive Gehorsam ist. Die *wirkliche* Wissenschaft erscheint als inhaltslos, wie das wirkliche Leben als tot, denn dies imaginäre Wissen und dies imaginäre Leben gelten für das Wesen. Der Bürokrat muß daher jesuitisch mit dem wirklichen Staat verfahren, sei dieser Jesuitismus nun ein bewußter oder bewußtloser. Es ist aber notwendig, daß er, sobald sein Gegensatz Wissen ist, ebenfalls zum Selbstbewußtsein gelangt und nun absichtlicher Jesuitismus wird.

Während die Bürokratie einerseits dieser krasse Materialismus ist, zeigt sich ihr krasser Spiritualismus darin, daß sie *Alles machen* will, d.h., daß sie den *Willen* zur causa prima[1] macht, weil sie bloß *tätiges* Dasein ist und ihren Inhalt von außen empfängt, ihre Existenz also nur durch Formieren, Beschränken dieses Inhalts beweisen kann. Der Bürokrat hat in der Welt ein bloßes Objekt seiner Behandlung.

Wenn Hegel die Regierungsgewalt die *objektive* Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität nennt, so ist das richtig in demselben Sinn, wie die katholische Kirche das *reelle Dasein* der Souveränität, des Inhalts und Geistes der heiligen Dreieinigkeit war. In der Bürokratie ist die Identität des Staatsinteresses und des besonderen Privatzwecks so gesetzt, daß das *Staatsinteresse* zu einem *besonderen* Privatzweck gegenüber den anderen Privatzwecken wird.

Die Aufhebung der Bürokratie kann nur sein, daß das allgemeine Interesse *wirklich* und nicht, wie bei Hegel, bloß im Gedanken, in der *Abstraktion* zum besondren Interesse wird, was nur dadurch möglich ist, daß das *besondere* Interesse wirklich zum *allgemeinen* wird. Hegel geht von einem unwirklichen Gegensatz aus und bringt es daher nur zu einer imaginären, in Wahrheit selbst wieder gegensätzlichen Identität. Eine solche Identität ist die Bürokratie.

Verfolgen wir nun im einzelnen seine Entwicklung.

Die einzige philosophische Bestimmung, die Hegel über die *Regierungsgewalt* gibt, ist die der „*Subsumtion*" des Einzelnen und Besonderen unter das Allgemeine etc.

Hegel begnügt sich damit. Auf der einen Seite: Kategorie „Subsumtion" des Besondern etc. Die muß verwirklicht werden. Nun nimmt er irgendeine der empirischen Existenzen des preußischen oder modernen Staats (wie sie ist mit Haut und Haar), welche unter anderm auch diese Kategorie verwirklicht, obgleich mit derselben nicht ihr spezifisches Wesen ausgedrückt ist. Die angewandte Mathematik ist auch Subsumtion etc. Hegel fragt nicht, ist dies die vernünftige, die adäquate Weise der Subsumtion? Er hält nur die *eine* Kategorie fest und begnügt sich damit, eine entsprechende Existenz für sie zu finden. Hegel gibt *seiner Logik einen politischen Körper*; er gibt nicht die *Logik des politischen Körpers* (§ 287).

Über das Verhältnis der Korporationen, Gemeinden zu der Regierung erfahren wir zunächst, daß ihre *Verwaltung* (die Besetzung ihrer Magistratur) „im allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten

[1] Hauptursache

und von einer *höheren Bestätigung* und Bestimmung" erheischt. Die *gemischte Wahl* der Gemeinde- und Korporationsvorsteher wäre also das *erste Verhältnis* zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat oder Regierungsgewalt, ihre *erste Identität* (§ 288). Diese Identität ist nach Hegel selbst sehr oberflächlich, ein mixtum compositum, eine „*Mischung*". So oberflächlich diese Identität ist, so scharf ist der Gegensatz. „Insofern diese Angelegenheiten" (sc. der Korporation, Gemeinde etc.) „einerseits *Privateigentum* und *Interesse* dieser *besondern* Sphären sind und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Vertrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, andererseits diese Kreise dem *höheren Interesse des Staats* untergeordnet sein müssen", ergibt sich die bezeichnete „*gemischte Wahl*".

Die Verwaltung der Korporation hat also den Gegensatz:

Privateigentum und Interesse der besondren Sphären gegen das höhere Interesse des Staats: Gegensatz zwischen Privateigentum und Staat.

Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß die Auflösung dieses Gegensatzes in der *gemischten Wahl* eine bloße *Akkommodation*, ein Traktat, ein *Geständnis* des unaufgelösten Dualismus, selbst ein *Dualismus*, „*Mischung*" ist. Die *besonderen* Interessen der Korporation und Gemeinden haben innerhalb *ihrer eignen Sphäre* einen Dualismus, der ebensosehr den Charakter ihrer *Verwaltung* bildet.

Der entschiedene Gegensatz tritt aber erst hervor in dem Verhältnis dieser „*gemeinschaftlichen besondern* Interessen" etc., die „außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des *Staates* liegen" und diesem „*an und für sich seienden Allgemeinen des Staats*". Zunächst wieder innerhalb dieser Sphäre.

„Die Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes erfordert eine Besorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die exekutiven *Staatsbeamten* und die höheren beratenden, insofern kollegialisch konstituierten Behörden, welche in den obersten, den Monarchen berührenden Spitzen zusammenlaufen." (§ 289.)

Beiläufig machen wir aufmerksam auf die Konstruktion der Regierungs*kollegien*, die man z.B. in Frankreich nicht kennt. „*Insofern*" Hegel diese Behörden als „*beratende*" anführt, „*insofern*" versteht es sich allerdings von selbst, daß sie „kollegialisch konstituiert" sind.

Hegel läßt den „Staat selbst", die „Regierungsgewalt" zur „Besorgung" des „allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen etc." innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft per „Abgeordnete" hineintreten, und nach ihm

sind eigentlich diese „Regierungsabgeordneten", die „exekutiven Staatsbeamten", die *wahre „Staatsrepräsentation"*, nicht „der", sondern „gegen" die „bürgerliche Gesellschaft". Der Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist also fixiert; der Staat residiert nicht in, sondern außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft; er berührt sie nur durch seine *„Abgeordneten"*, denen die *„Besorgung des Staats"* innerhalb dieser Sphären anvertraut ist. Durch diese „Abgeordneten" ist der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern zu einem „gesetzlichen", „fixen" Gegensatz geworden. Der „Staat" wird als ein dem *Wesen* der bürgerlichen Gesellschaft Fremdes und Jenseitiges von Deputierten dieses Wesens gegen die bürgerliche Gesellschaft geltend gemacht. Die „Polizei" und das „Gericht" und die „Administration" sind nicht Deputierte der bürgerlichen Gesellschaft selbst, die in ihnen und durch sie ihr *eignes* allgemeines Interesse verwaltet, sondern Abgeordnete des Staats, um den Staat gegen die bürgerliche Gesellschaft zu verwalten. Hegel expliziert diesen *Gegensatz* weiter in der mehr oben betrachteten offenherzigen Anmerkung.

„Die Regierungsgeschäfte sind *objektiver*, für sich bereits entschiedener Natur." (§ 291.)

Schließt Hegel daraus, daß sie deswegen um so leichter keine „Hierarchie des Wissens" erfordern, daß sie vollständig von der „bürgerlichen Gesellschaft selbst" exekutiert werden können? Im Gegenteil.

Er macht die tiefsinnige Anmerkung, daß sie durch „Individuen" zu vollführen sind und daß zwischen „ihnen und diesen Individuen keine unmittelbare *natürliche* Verknüpfung liegt". Anspielung auf die Fürstengewalt, welche nichts anders ist als die *„natürliche Gewalt der Willkür"*, also *„geboren"* werden kann. Die „fürstliche Gewalt" ist nichts als der Repräsentant des Naturmoments im Willen, der „Herrschaft der *physischen Natur im Staat"*.

Die „exekutiven Staatsbeamten" unterscheiden sich in der Erwerbung ihrer Ämter daher wesentlich vom „Fürsten".

„Für ihre Bestimmung zu demselben" (sc. dem Staatsgeschäft) „ist das objektive Moment die Erkenntnis" (die subjektive Willkür entbehrt dieses Moments) „und der Erweis ihrer Befähigung –, ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfnis und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stande zu widmen, sichert."

Diese *Möglichkeit* jedes Bürgers, Staatsbeamter zu werden, ist also das zweite affirmative Verhältnis zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, die *zweite Identität*. Sie ist von sehr oberflächlicher und dualistischer Natur.

Jeder Katholik hat die Möglichkeit, Priester zu werden (d.h. sich von den Laien wie der Welt zu trennen). Steht darum weniger das Pfaffentum dem Katholiken als eine jenseitige Macht gegenüber? Daß jeder die Möglichkeit hat, das Recht einer *andern* Sphäre zu erwerben, beweist nur, daß *seine eigne* Sphäre nicht die Wirklichkeit dieses Rechts ist.

Im wahren Staat handelt es sich nicht um die Möglichkeit jedes Bürgers, sich dem allgemeinen als einem besondern Stand zu widmen, sondern um die Fähigkeit des allgemeinen Standes wirklich allgemein, d.h. der Stand jedes Bürgers zu sein. Aber Hegel geht von der Voraussetzung des pseudoallgemeinen, des illusorisch-allgemeinen Standes, der besonderen ständigen Allgemeinheit aus.

Die Identität, die er zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat konstruiert hat, ist die Identität *zweier feindlicher Heere*, wo jeder Soldat die „Möglichkeit" hat, durch „Desertion" Mitglied des „feindlichen" Heeres zu werden, und allerdings beschreibt Hegel damit richtig den jetzigen empirischen Zustand.

Ebenso verhält es sich mit seiner Konstruktion der „Examina". In einem vernünftigen Staat gehört eher ein Examen dazu, Schuster zu werden als exekutiver Staatsbeamter; denn die Schusterei ist eine Fertigkeit, ohne die man ein guter Staatsbürger, ein sozialer Mensch sein kann; aber das nötige „Staatswissen" ist eine Bedingung, ohne die man im Staat außer dem Staat lebt, von sich selbst, von der Luft abgeschnitten ist. Das „Examen" ist nichts als eine Freimaurereiformel, die gesetzliche Anerkennung des staatsbürgerlichen Wissens als eines Privilegiums.

Die „Verknüpfung" des „Staatsamts" und des „Individuums", dieses objektive Band zwischen dem Wissen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Wissen des Staats, das *Examen* ist nichts anders als die *bürokratische Taufe des Wissens*, die offizielle Anerkenntnis von der *Transsubstantiation* des profanen Wissens in das heilige (es versteht sich bei jedem Examen von selbst, daß der Examinator alles weiß). Man hört nicht, daß die griechischen oder römischen Staatsleute Examina abgelegt. Aber allerdings, was ist auch ein römischer Staatsmann contra einen preußischen Regierungsmann!

Neben dem *objektiven* Band des Individuums mit dem Staatsamt, neben dem *Examen*, findet sich ein andres Band – die *fürstliche Willkür*.

„Die subjektive Seite, daß *dieses* Individuum aus Mehreren, deren es, da hier das Objektive nicht (wie z.B. bei der Kunst) in Genialität liegt, notwendig unbestimmt *Mehrere* gibt, unter denen der Vorzug nichts absolut Bestimmbares ist, zu einer Stelle gewählt und ernannt und zur Führung des öffentlichen Geschäfts bevollmächtigt wird,

diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweier sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen als der entscheidenden und souveränen Staatsgewalt zu."

Der Fürst ist überall der Repräsentant des Zufalls. Außer dem objektiven Moment des bürokratischen Glaubensbekenntnisses (Examens) gehört noch das subjektive der fürstlichen *Gnade* hinzu, damit der Glaube Früchte trage.

„Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die *Monarchie* den Behörden übergibt" (die Monarchie verteilt, übergibt die besonderen Staatstätigkeiten als *Geschäfte* an die Behörden, *verteilt den Staat unter die Bürokraten*; sie übergibt das, wie die heilige römische Kirche die Weihen; die Monarchie ist ein System der Emanation; die Monarchie verpachtet die Staatsfunktionen), „machen einen Teil der *objektiven* Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität aus". Hegel unterscheidet hier zuerst die *objektive* Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität von der *subjektiven*. Früher warf er beide zusammen. Die dem Monarchen innewohnende Souveränität wird hier förmlich mystisch genommen, so wie die Theologen den persönlichen Gott in der Natur finden. [Früher] hieß es noch, der Monarch ist die subjektive Seite der dem *Staate* innewohnenden Souveränität. (§ 293.)

Im § 294 entwickelt Hegel die *Besoldung* der Beamten aus der Idee. Hier in der *Besoldung* der Beamten, oder daß der Staatsdienst zugleich die Sicherheit der empirischen Existenz garantiert, ist die *wirkliche Identität* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats gesetzt. Der *Sold* des Beamten ist die höchste Identität, welche Hegel herauskonstruiert. Die Verwandlung der *Staatstätigkeiten* in *Ämter*, die Trennung des Staats von der Gesellschaft vorausgesetzt. Wenn Hegel sagt:

„Der Staatsdienst fordert die Aufopferung selbständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke", so erfordert das jeder Dienst, „und gibt damit eben das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung, aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staats ausmacht",

so gilt das 1. von jedem Bedienten, 2. ist es richtig, daß die *Besoldung* der Beamten die innere Festigkeit der tiefen modernen Monarchien ausmacht. Nur die Existenz der Beamten ist *garantiert*, im Gegensatz zu dem Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft.

Es kann Hegel nun nicht entgehn, daß er die Regierungsgewalt als einen *Gegensatz* zur bürgerlichen Gesellschaft, und zwar als ein herrschendes Extrem konstruiert hat. Wie stellt er nun ein identisches Verhältnis her?

Nach § 295 liegt „die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den *Mißbrauch* der Gewalt von seiten der Behörden und ihrer Beamten" teils in ihrer „Hierarchie" (als wenn nicht die Hierarchie der *Hauptmißbrauch* wäre und die paar persönlichen Sünden der Beamten gar nicht mit ihren *notwendigen* hierarchischen Sünden zu vergleichen wären; die Hierarchie straft den Beamten, insoweit er gegen die Hierarchie sündigt oder eine der Hierarchie überflüssige Sünde begeht; aber sie nimmt ihn in Schutz, sobald die Hierarchie in ihm sündigt; zudem überzeugt sich die Hierarchie schwer von den Sünden ihrer Glieder) und „in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen, als wodurch die Einmischung subjektiver Willkür in die den Beamten anvertraute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle" (als wenn diese Kontrolle nicht aus dem Gesichtspunkt der Bürokratie-Hierarchie geschähe) „von oben, von unten ergänzt wird".

Die zweite Garantie gegen die Willkür der Bürokratie sind also die Korporationsprivilegien.

Fragen wir also Hegel, was ist der Schutz der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Bürokratie, so antwortet er:

1. Die „*Hierarchie*" der Bürokratie. Die *Kontrolle*. Dies, daß der Gegner selbst an Händen und Füßen gebunden wird, und wenn er nach unten Hammer, nach oben Amboß ist. Wo ist nun der Schutz gegen die „Hierarchie"? Das kleinere Übel wird durch das größere allerdings insofern aufgehoben, als es dagegen verschwindet.

2. Der *Konflikt*, der unaufgelöste Konflikt zwischen Bürokratie und Korporation. Der *Kampf*, die *Möglichkeit* des Kampfes, ist die Garantie gegen das Unterliegen. Später (§ 297) fügt Hegel als Garantie noch die „Institutionen der Souveränität von oben herab" hinzu, worunter wieder die Hierarchie verstanden ist.

Aber Hegel bringt noch zwei Momente bei (§ 296).

In dem Beamten selbst – und dies soll ihn humanisieren, die „Leidenschaftlosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens" zur „Sitte" machen – sollen die „direkte sittliche und Gedankenbildung" dem *Mechanismus* seines Wissens und seiner „wirklichen Arbeit" „das geistige Gleichgewicht" halten. Als wenn nicht der „Mechanismus" seines „bürokratischen" Wissens und seiner „wirklichen Arbeit" seiner „sittlichen und Gedankenbildung" das „Gleichgewicht" hielte? Und wird nicht sein wirklicher Geist und seine wirkliche Arbeit als Substanz über das Akzidens seiner sonstigen Begabung siegen? Sein „Amt" ist ja sein „substantielles" Verhältnis und sein „Brot". Schön nur, daß Hegel die „direkte sittliche und Gedankenbildung" dem

„Mechanismus des bürokratischen Wissens und Arbeitens" entgegenstellt! Der Mensch im Beamten soll den Beamten gegen sich selbst sichern. Aber welche Einheit! *Geistiges Gleichgewicht.* Welche dualistische Kategorie!

Hegel führt noch die „Größe des Staats" an, welche in Rußland nicht gegen die Willkür der „exekutiven Staatsbeamten" garantiert, jedenfalls ein Umstand ist, der „*außer*" dem „*Wesen*" der Bürokratie liegt.

Hegel hat die „Regierungsgewalt" als „Staatsbedienthentum" entwickelt.

Hier in der Sphäre des „an und für sich seienden Allgemeinen des Staates selbst" finden wir nichts als unaufgelöste Konflikte. *Examen* und *Brot* der Beamten sind die letzten Synthesen.

Die Ohnmacht der Bürokratie, ihren Konflikt mit der Korporation führt Hegel als letzte Weihe derselben an.

In § 297 wird eine Identität gesetzt, insofern „die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten den Hauptteil des *Mittelstandes*" ausmachen. Diesen „Mittelstand" rühmt Hegel als die „Grundsäule" des Staats „in Beziehung auf Rechtlichkeit und Intelligenz". (Zusatz zum zitierten Paragraphen.)

„Daß dieser Mittelstand gebildet werde, ist ein Hauptinteresse des Staates, aber dies kann nur in einer Organisation, wie die ist, welche wir gesehen haben, geschehen, nämlich durch die Berechtigung besonderer Kreise, die relativ unabhängig sind, und durch eine Beamtenwelt, deren Willkür sich an solchen Berechtigten bricht."

Allerdings kann nur in einer solchen Organisation das Volk als *ein* Stand, der *Mittelstand*, erscheinen, aber ist das eine Organisation, die durch das Gleichgewicht der Privilegien sich in Gang hält? Die Regierungsgewalt ist am schwersten zu entwickeln. Sie gehört noch in viel höherem Grad als die gesetzgebende dem ganzen Volk.

Hegel spricht später (§ 308 Anmerkung) den eigentlichen Geist der Bürokratie aus, wenn er ihn als „Geschäftsroutine" und den „Horizont einer beschränkten Sphäre" bezeichnet.

„*c) Die gesetzgebende Gewalt*

§ 298. Die *gesetzgebende Gewalt* betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen" (sehr allgemeiner Ausdruck) „inneren Angelegenheiten. Diese Gewalt ist selbst ein Teil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren direkten Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwickelung erhält."

Zunächst fällt es auf, daß Hegel hervorhebt, wie „diese Gewalt selbst ein Teil der Verfassung" ist, „welche ihr vorausgesetzt ist und an und für sich außer deren direkter Bestimmung liegt", da Hegel diese Bemerkung weder bei der fürstlichen noch der Regierungsgewalt, wo sie ebenso wahr ist, angebracht hatte. Dann aber konstruiert Hegel erst das Ganze der Verfassung und kann es insofern nicht voraussetzen; allein darin eben erkennen wir die Tiefe bei ihm, daß er überall mit dem *Gegensatz* der Bestimmungen (wie sie in unsren Staaten sind) beginnt und den Akzent darauf legt.

Die „gesetzgebende Gewalt ist selbst ein Teil der *Verfassung*", welche „an und für sich außer deren direkter Bestimmung liegt". Aber die Verfassung hat sich doch auch nicht von selbst gemacht. Die Gesetze, die „weiterer Fortbestimmung bedürfen", müssen doch formiert worden sein. Es muß eine gesetzgebende Gewalt *vor* der Verfassung und *außer* der Verfassung bestehen oder bestanden haben. Es muß eine gesetzgebende Gewalt bestehn außer der wirklichen, *empirischen, gesetzten* gesetzgebenden Gewalt. Aber, wird Hegel antworten: Wir setzen einen *bestehenden* Staat voraus. Allein Hegel ist Rechtsphilosoph und entwickelt die Staatsgattung. Er darf nicht die Idee am Bestehenden, er muß das Bestehende an der Idee messen.

Die Kollision ist einfach. Die *gesetzgebende Gewalt* ist die Gewalt, das Allgemeine zu organisieren. Sie ist die Gewalt der Verfassung. Sie greift über über die Verfassung.

Allein anderseits ist die gesetzgebende Gewalt eine verfassungsmäßige Gewalt. Sie ist also unter die Verfassung subsumiert. Die Verfassung ist *Gesetz* für die gesetzgebende Gewalt. Sie *hat* der gesetzgebenden Gewalt Gesetze gegeben und gibt sie ihr beständig. Die gesetzgebende Gewalt ist nur gesetzgebende Gewalt innerhalb der Verfassung, und die Verfassung stände hors de loi[1], wenn sie außerhalb der gesetzgebenden Gewalt stände. Voilà la collision![2] Innerhalb der jüngsten französischen Geschichte ist mancherlei herumgeknuspert worden.

Wie löst Hegel diese Antinomie?

Zunächst heißt es:

Die *Verfassung* ist der gesetzgebenden Gewalt „*vorausgesetzt*"; sie liegt „*insofern* an und für sich *außer deren* direkten Bestimmung".

„*Aber*" – aber „in der Fortbildung der Gesetze" „und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten" „erhält" sie „ihre weitere Entwicklung".

D. h. also: Direkt liegt die Verfassung außerhalb dem Bereich der

[1] außerhalb des Gesetzes – [2] Darin besteht der Widerspruch!

gesetzgebenden Gewalt; aber indirekt verändert die gesetzgebende Gewalt die Verfassung. Sie tut auf einem Wege, was sie nicht auf gradem Wege tun kann und darf. Sie zerpflückt sie en détail, weil sie dieselbe nicht en gros verändern kann. Sie tut durch die Natur der Dinge und der Verhältnisse, was sie nach der Natur der Verfassung nicht tun sollte. Sie tut *materiell, faktisch*, was sie nicht *formell, gesetzlich*, verfassungsmäßig tut.

Hegel hat damit die Antinomie nicht gehoben, er hat sie in eine andre Antinomie verwandelt; er hat das *Wirken* der gesetzgebenden Gewalt, ihr *verfassungsmäßiges* Wirken in Widerspruch gestellt mit ihrer verfassungsmäßigen *Bestimmung*. Es bleibt der Gegensatz zwischen der *Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt*. Hegel hat das *faktische* und das *legale* Tun der gesetzgebenden Gewalt als Widerspruch definiert oder auch den Widerspruch zwischen dem, was die gesetzgebende Gewalt sein soll, und dem, was sie wirklich ist, zwischen dem, was sie zu tun meint, und dem, was sie wirklich tut.

Wie kann Hegel diesen Widerspruch für das Wahre ausgeben? „Der fortschreitende Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten" erklärt ebensowenig, denn eben dieser fortschreitende Charakter soll erklärt werden.

In dem Zusatz trägt Hegel zwar nichts zur Lösung der Schwierigkeiten bei. Wohl aber stellt er sie noch klarer heraus.

„Die Verfassung muß an und für sich der feste geltende Boden sein, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muß deswegen nicht erst gemacht werden. Die Verfassung *ist* also, aber ebenso wesentlich *wird* sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat."

Das heißt, die Verfassung *ist* dem Gesetz (der Illusion) nach, aber sie *wird* der Wirklichkeit (der Wahrheit) nach. Sie ist ihrer Bestimmung nach unveränderlich, aber sie verändert sich wirklich, nur ist diese Veränderung unbewußt, sie hat nicht die Form der Veränderung. Der *Schein* widerspricht dem *Wesen*. Der Schein ist das *bewußte* Gesetz der Verfassung, und das Wesen ist ihr *bewußtloses*, dem ersten widersprechendes Gesetz. Es ist nicht im Gesetz, was in der Natur der Sache ist. Es ist vielmehr das Gegenteil im Gesetz.

Ist das nun das Wahre, daß im Staat, nach Hegel dem höchsten Dasein der *Freiheit*, dem Dasein der selbstbewußten Vernunft, nicht das Gesetz, das Dasein der Freiheit, sondern die blinde Naturnotwendigkeit herrscht? Und wenn nun das Gesetz der Sache als widersprechend der gesetzlichen Definition erkannt wird, warum nicht das Gesetz der Sache, der Vernunft auch

als das Staatsgesetz anerkennen, wie nun den Dualismus mit Bewußtsein festhalten? Hegel will überall den Staat als die Verwirklichung des freien Geistes darstellen, aber re vera[1] löst er alle schwierigen Kollisionen durch eine Naturnotwendigkeit, die im Gegensatz zur Freiheit steht. So ist auch der Übergang des Sonderinteresses in das Allgemeine kein bewußtes Staatsgesetz, sondern per Zufall vermittelt, *wider* das Bewußtsein sich vollziehend, und Hegel will überall im Staat die Realisation des freien Willens! (Hierin zeigt sich der *substantielle* Standpunkt Hegels.)

Die Beispiele, die Hegel über die *allmähliche* Veränderung der Verfassung anführt, sind unglücklich gewählt. So, daß das Vermögen der deutschen Fürsten und ihrer Familien aus Privatgut in Staatsdomäne, das persönliche Rechtsprechen der deutschen Kaiser in Rechtsprechen durch Abgeordnete sich verwandelt hat. Der erste Übergang hat sich nur so gemacht, daß alles Staatseigentum sich in fürstliches Privateigentum umsetzte.

Dabei sind diese Veränderungen partikular. Ganze Staatsverfassungen haben sich allerdings so verändert, daß nach und nach neue Bedürfnisse entstanden, daß das Alte zerfiel etc.; aber zu der *neuen* Verfassung hat es immer einer förmlichen Revolution bedurft.

„So ist also die Fortbildung eines Zustandes", schließt Hegel, „eine scheinbar ruhige und unbemerkte. Nach langer Zeit kommt auf diese Weise eine Verfassung zu einem ganz anderen Zustande als vorher."

Die Kategorie des *allmählichen* Überganges ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.

Damit der Verfassung nicht nur die Veränderung angetan wird, damit also dieser illusorische Schein nicht zuletzt gewaltsam zertrümmert wird, damit der Mensch mit Bewußtsein tut, was er sonst ohne Bewußtsein durch die Natur der Sache gezwungen wird zu tun, ist es notwendig, daß die Bewegung der Verfassung, daß der *Fortschritt zum Prinzip der Verfassung* gemacht wird, daß also der wirkliche Träger der Verfassung, das Volk, zum Prinzip der Verfassung gemacht wird. Der Fortschritt selbst ist dann die Verfassung.

Soll also die „Verfassung" selbst in den Bereich der „gesetzgebenden Gewalt" gehören? Diese Frage kann nur aufgeworfen werden, 1. wenn der politische Staat als bloßer Formalismus des wirklichen Staats existiert, wenn der politische Staat eine aparte Domäne ist, wenn der politische Staat als „Verfassung" existiert; 2. wenn die gesetzgebende Gewalt anderen Ursprungs ist als die Regierungsgewalt etc.

---

[1] in Wirklichkeit

Die gesetzgebende Gewalt hat die französische Revolution gemacht; sie hat überhaupt, wo sie in ihrer Besonderheit als das Herrschende auftrat, die großen organischen allgemeinen Revolutionen gemacht; sie hat nicht die Verfassung, sondern eine besondre antiquierte Verfassung bekämpft, eben weil die gesetzgebende Gewalt der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens war. Die Regierungsgewalt dagegen hat die kleinen Revolutionen, die retrograden Revolutionen, die Reaktionen gemacht; sie hat nicht für eine neue Verfassung gegen eine alte, sondern gegen die Verfassung revolutioniert, eben weil die Regierungsgewalt der Repräsentant des besonderen Willens, der subjektiven Willkür, des magischen Teils des Willens war.

Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? Was unbedingt bejaht werden muß, indem die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist.

Die Kollision zwischen der Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt ist nichts als ein *Konflikt der Verfassung mit sich selbst*, ein Widerspruch im Begriff der Verfassung.

Die Verfassung ist nichts als eine Akkommodation zwischen dem politischen und unpolitischen Staat; sie ist daher notwendig in sich selbst ein Traktat wesentlich heterogener Gewalten. Hier ist es also dem Gesetz unmöglich, auszusprechen, daß eine dieser Gewalten, ein Teil der Verfassung, das Recht haben solle, die Verfassung selbst, das Ganze, zu modifizieren.

Soll von der Verfassung als einem Besondern gesprochen werden, so muß sie vielmehr als ein Teil des Ganzen betrachtet werden.

Wurden unter der Verfassung die allgemeinen Bestimmungen, die Fundamentalbestimmungen des vernünftigen Willens, verstanden, so versteht sich, daß jedes Volk (Staat) dies zu seiner Voraussetzung hat und daß sie sein politisches Credo bilden müssen. Das ist eigentlich Sache des Wissens und nicht des Willens. Der Wille eines Volks kann ebensowenig über die Gesetze der Vernunft hinaus als der Wille eines Individuums. Bei einem unvernünftigen Volk kann überhaupt nicht von einer vernünftigen Staatsorganisation die Rede sein. Hier in der Rechtsphilosophie ist überdem der Gattungswille unser Gegenstand.

Die gesetzgebende Gewalt macht das Gesetz nicht, sie entdeckt und formuliert es nur.

Man hat diese Kollision zu lösen gesucht durch die Unterscheidung zwischen assemblée constituante und assemblée constituée[1].

[1] konstituierende Versammlung und konstituierte Versammlung

„§ 299. Diese Gegenstände“ (die Gegenstände der gesetzgebenden Gewalt) „bestimmen sich in Beziehung auf die Individuen näher nach den zwei Seiten: α) was durch den Staat ihnen zugute kommt und sie zu genießen und β) was sie demselben zu leisten haben. Unter jenem sind die privatrechtlichen Gesetze überhaupt, die Rechte der Gemeinden und Korporationen und ganz allgemeine Veranstaltungen und indirekt (§ 298) das Ganze der Verfassung begriffen. Das zu Leistende aber kann nur, indem es auf *Geld*, als den existierenden allgemeinen *Wert* der Dinge und der Leistungen, reduziert wird, auf eine gerechte Weise und zugleich auf eine Art bestimmt werden, daß die *besonderen* Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkür vermittelt werden.“

Über diese Bestimmung der Gegenstände der gesetzgebenden Gewalt bemerkt Hegel selbst in der Anmerkung zu diesem Paragraphen:

„Was Gegenstand der allgemeinen Gesetzgebung und was der Bestimmung der Administrativbehörden und der Regulierung der Regierung überhaupt anheimzustellen sei, läßt sich zwar im Allgemeinen so unterscheiden, daß in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine die gesetzlichen Bestimmungen, in diese aber das Besondere und die Art und Weise der *Exekution* falle. Aber völlig bestimmt ist diese Unterscheidung schon dadurch nicht, daß das Gesetz, damit es Gesetz, nicht ein bloßes Gebot überhaupt sei (wie: ‚du sollst nicht töten‘), in sich *bestimmt* sein muß; je bestimmter es aber ist, desto mehr nähert sich sein Inhalt der Fähigkeit, so wie es ist, ausgeführt zu werden. Zugleich aber würde die so weit gehende Bestimmung den Gesetzen eine empirische Seite geben, welche in der wirklichen Ausführung Abänderungen unterworfen werden müßte, was dem Charakter von Gesetzen Abbruch täte. In der organischen Einheit der Staatsgewalten liegt es selbst, daß es Ein Geist ist, der das Allgemeine festsetzt und der es zu seiner bestimmten Wirklichkeit bringt und ausführt.“

Aber eben diese *organische* Einheit ist es, die Hegel nicht konstruiert hat. Die verschiedenen Gewalten haben ein verschiedenes Prinzip. Sie sind dabei feste Wirklichkeit. Von ihrem wirklichen Konflikt an die *imaginäre* „organische Einheit“ sich flüchten, statt sie als Momente einer organischen Einheit entwickelt zu haben, ist daher eine leere mystische Ausflucht.

Die erste ungelöste Kollision war die zwischen der *ganzen Verfassung* und der *gesetzgebenden Gewalt*. Die zweite ist die zwischen der *gesetzgebenden* und der *Regierungsgewalt*, zwischen dem Gesetz und der Exekution.

Die zweite Bestimmung des Paragraphen ist, daß die einzige Leistung, die der Staat von den Individuen fordert, das *Geld* ist.

Die Gründe, die Hegel dafür anführt, sind:

1. das Geld ist der existierende allgemeine *Wert* der Dinge und der Leistungen;

2. das zu Leistende kann nur durch diese Reduktion auf eine *gerechte* Art bestimmt werden;

3. nur dadurch kann die Leistung auf eine solche Art bestimmt werden, daß die *besonderen* Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkür vermittelt werden.

Hegel bemerkt in der Anmerkung:

ad 1. „Es kann im Staate zunächst auffallen, daß von den vielen Geschicklichkeiten, Besitztümern, Tätigkeiten, Talenten und darin liegenden unendlich mannigfaltigen lebendigen *Vermögen*, die zugleich mit Gesinnung verbunden sind, der Staat keine direkte Leistung fordert, sondern nur das *eine* Vermögen in Anspruch nimmt, das als *Geld* erscheint. – Die Leistungen, die sich auf die Verteidigung des Staats gegen Feinde beziehen, gehören erst zu der Pflicht der folgenden Abteilung" (nicht der folgenden Abteilung, aber anderer Gründe wegen werden wir erst später auf die persönliche Pflicht zum Militärdienst kommen).

„In der Tat ist das Geld aber nicht ein besonderes Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Äußerlichkeit des Daseins produzieren, in der sie als eine *Sache* gefaßt werden können." „Bei uns", heißt es weiter in dem *Zusatz*, „*kauft* der Staat, was er braucht."

ad 2. „Nur an dieser äußerlichsten Spitze" (sc. worin die *Vermögen* sich zu der Äußerlichkeit des Daseins produzieren, in der sie als eine *Sache* gefaßt werden können) „ist die *quantitative* Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich." Im *Zusatz* heißt es: „Durch Geld kann aber die Gerechtigkeit der Gleichheit weit besser durchgeführt werden." „Der Talentvolle würde sonst mehr besteuert sein als der Talentlose, wenn es auf die konkrete Fähigkeit ankäme."

ad 3. „*Plato* läßt in seinem Staate die Individuen den besonderen Ständen durch die Obern zuteilen und ihnen ihre *besonderen* Leistungen auflegen; in der Feudalmonarchie hatten Vasallen ebenso unbestimmte Dienste, aber auch in ihrer *Besonderheit*, z.B. das Richteramt usf. zu leisten; die Leistungen im Orient, Ägypten für die unermeßlichen Architekturen usf. sind ebenso von *besonderer* Qualität usf. In diesen Verhältnissen mangelt das Prinzip der *subjektiven Freiheit*, daß das substantielle Tun des Individuums, das in solchen Leistungen ohnehin seinem Inhalte nach ein Besonderes ist, durch seinen *besonderen Willen* vermittelt sei; – ein Recht, das allein durch die Forderung der Leistungen in der Form des allgemeinen Wertes möglich und das der Grund ist, der diese Verwandelung herbeigeführt hat." Im Zusatz heißt es: „Bei uns *kauft* der Staat, was er braucht, und dies kann zunächst als abstrakt, tot und gemütlos erscheinen, und es kann auch aussehen, als wenn der Staat dadurch heruntergesunken wäre, daß er sich mit abstrakten Leistungen befriedigt. Aber es liegt in dem Prinzipe des neueren Staates, das Alles, was das Individuum tut, durch seinen Willen vermittelt sei." ... „Nun aber wird eben dadurch Respekt vor der subjektiven Freiheit an den Tag gelegt, daß man jemanden nur an dem ergreift, an welchem er ergriffen werden kann."

Tut, was ihr wollt. Bezahlt, was ihr sollt.

Der Eingang des Zusatzes lautet:

„Die zwei Seiten der Verfassung beziehen sich auf die Rechte und Leistungen der Individuen. Was nun die Leistungen betrifft, so reduzieren sie sich jetzt fast alle auf Geld. Die Militärpflicht ist jetzt fast nur die einzige persönliche Leistung."

„§ 300. In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind zunächst die zwei andern Momente wirksam, das *monarchische*, als dem die höchste Entscheidung zukommt –, *die Regierungsgewalt* als das mit der konkreten Kenntnis und Übersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen sowie mit der Kenntnis der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, beratende Moment –, endlich das *ständische* Element."

Die monarchische Gewalt und die Regierungsgewalt sind ... gesetzgebende Gewalt. Wenn aber die gesetzgebende Gewalt die *Totalität* ist, müßten vielmehr monarchische Gewalt und Regierungsgewalt Momente der gesetzgebenden Gewalt sein. Das hinzutretende *ständische* Element ist *nur* gesetzgebende Gewalt oder die gesetzgebende Gewalt im *Unterschied* zu der monarchischen und Regierungsgewalt.

„§ 301. Das *ständische* Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich*, d. i., daß das Moment der subjektiven *formellen Freiheit*, das öffentliche Bewußtsein als *empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*, darin zur Existenz komme."

Das ständische Element ist eine Deputation der bürgerlichen Gesellschaft an den Staat, dem sie als die „Vielen" gegenüberstehn. Die Vielen sollen einen Augenblick die allgemeinen Angelegenheiten *mit Bewußtsein* als ihre eigenen behandeln, als Gegenstände des *öffentlichen Bewußtseins*, welches nach Hegel nichts ist als die *„empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*" (und in Wahrheit ist es in den modernen, auch den konstitutionellen Monarchien nichts anders). Es ist bezeichnend, daß Hegel, der so großen Respekt vor dem Staatsgeist, dem sittlichen Geist, dem Staatsbewußtsein hat, es da, wo es ihm in wirklicher empirischer Gestalt gegenübertritt, förmlich verachtet.

Dies ist das Rätsel des Mystizismus. Dieselbe phantastische Abstraktion, die das *Staatsbewußtsein* in der unangemeßnen Form der *Bürokratie*, einer Hierarchie des Wissens, wiederfindet und diese unangemeßne Existenz unkritisch für die wirkliche Existenz hinnimmt als *vollgültig*, dieselbe mystische Abstraktion gesteht ebenso unbefangen, daß der wirkliche *empirische* Staatsgeist, das *öffentliche Bewußtsein*, ein bloßes Potpourri von „Gedanken und Ansichten der Vielen" sei. Wie sie der Bürokratie ein fremdes Wesen unterschiebt, so läßt sie dem wahren Wesen die unangemeßne Form der Erscheinung. Hegel idealisiert die Bürokratie und empirisiert das öffentliche

Bewußtsein. Hegel kann das wirkliche öffentliche Bewußtsein sehr à part behandeln, eben weil er das à part Bewußtsein als das öffentliche behandelt hat. Er braucht sich um so weniger um die wirkliche Existenz des Staatsgeistes zu kümmern, als er schon in seinen soi-disant[1] Existenzen ihn gehörig realisiert zu haben meint. Solange der Staatsgeist mystisch im Vorhof spukte, wurden ihm viel Reverenzen gemacht. Hier, wo wir ihn [in] persona gehascht, wird er kaum angesehn.

„Das ständische Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich* darin zur Existenz komme." Und zwar kommt sie für sich zur Existenz als das „öffentliche Bewußtsein", als „*empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*".

Das Subjektwerden der „allgemeinen Angelegenheit", die auf diese Weise verselbständigt wird, wird hier als ein Moment des Lebensprozesses der „allgemeinen Angelegenheit" dargestellt. Statt daß die Subjekte sich in der „allgemeinen Angelegenheit" vergegenständlichten, läßt Hegel die „allgemeine Angelegenheit" zum „Subjekt" kommen. Die Subjekte bedürfen nicht der „allgemeinen Angelegenheit" als ihrer wahren Angelegenheit, sondern die allgemeine Angelegenheit bedarf der Subjekte zu ihrer *formellen* Existenz. Es ist eine Angelegenheit der „allgemeinen Angelegenheit", daß sie auch als Subjekt existiere.

Es ist hier besonders der Unterschied zwischen dem „*Ansichsein*" und dem „*Fürsichsein*" der allgemeinen Angelegenheit ins Auge zu fassen.

Die „*allgemeine Angelegenheit*" existiert schon „*an sich*" als das Geschäft der Regierung etc.; sie existiert, ohne *wirklich* die *allgemeine* Angelegenheit zu sein; sie ist nichts weniger als dies, denn sie ist nicht die Angelegenheit der „*bürgerlichen Gesellschaft*". Sie hat schon ihre *wesentliche* an sich seiende Existenz gefunden. Daß sie nun auch wirklich „öffentliches Bewußtsein", „empirische Allgemeinheit" wird, ist rein formell und kommt gleichsam nur *symbolisch* zur Wirklichkeit. Die „formelle" Existenz oder die „empirische" Existenz der allgemeinen Angelegenheit ist getrennt von ihrer *substantiellen Existenz*. Die Wahrheit davon ist: Die *an sich seiende* „allgemeine Angelegenheit" ist nicht *wirklich allgemein*, und die wirkliche *empirische* allgemeine Angelegenheit ist nur *formell*.

Hegel trennt *Inhalt* und *Form*, *Ansichsein* und *Fürsichsein* und läßt das letztere als ein *formelles* Moment äußerlich hinzutreten. Der Inhalt ist fertig und existiert in vielen Formen, die nicht die Formen dieses Inhaltes sind;

---

[1] sogenannten

wogegen es sich von selbst versteht, daß die Form, die nun für die wirkliche Form des Inhalts gelten soll, nicht den wirklichen Inhalt zu ihrem Inhalt hat.

Die *allgemeine Angelegenheit* ist fertig, ohne daß sie wirkliche Angelegenheit des Volks wäre. Die wirkliche Volkssache ist ohne Tun des Volks zustande gekommen. Das ständische Element ist die *illusorische Existenz* der Staatsangelegenheiten als einer Volkssache. Die Illusion, daß die *allgemeine Angelegenheit* allgemeine Angelegenheit, öffentliche Angelegenheit sei, oder die *Illusion*, daß die Sache des Volks allgemeine Angelegenheit sei. So weit ist es sowohl in unseren Staaten als in der Hegelschen Rechtsphilosophie gekommen, daß der tautologische Satz: „Die allgemeine Angelegenheit ist die allgemeine Angelegenheit", nur als eine *Illusion des praktischen Bewußtseins* erscheinen kann. Das *ständische Element* ist die *politische Illusion der bürgerlichen Gesellschaft*. Die *subjektive* Freiheit erscheint bei Hegel als *formelle* Freiheit (es ist allerdings wichtig, daß das Freie auch frei getan werde, daß die Freiheit nicht als bewußtloser Naturinstinkt der Gesellschaft herrsche), eben weil er die objektive Freiheit nicht als Verwirklichung, als Betätigung der subjektiven hingestellt hat. Weil er dem präsumtiven oder wirklichen Inhalt der Freiheit einen mystischen Träger gegeben hat, so bekommt das wirkliche Subjekt der Freiheit eine formelle Bedeutung.

Die Trennung des *Ansichs* und des *Fürsichs*, der Substanz und des Subjekts, ist abstrakter Mystizismus.

Hegel setzt in der Anmerkung das „ständische Element" recht sehr als ein „Formelles", „Illusorisches" auseinander.

Sowohl das *Wissen* als der *Wille* des „ständischen Elementes" sind teils unbedeutend, teils verdächtig; d.h., das ständische Element ist kein *inhaltsvolles Komplement*.

1. „Die Vorstellung, die das gewöhnliche Bewußtsein über die Notwendigkeit oder Nützlichkeit der Konkurrenz von Ständen zunächst vor sich zu haben pflegt, ist vornehmlich etwa, daß die Abgeordneten aus dem Volk oder gar das Volk es *am besten verstehen müsse*, was zu seinem Besten diene, und daß es den ungezweifelt besten Willen für dieses Beste habe. Was das erstere betrifft, so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, der *nicht weiß, was er will*. Zu wissen, was man will, und noch mehr, was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis" (die wohl in den Büros steckt) „und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist."

Mehr unten heißt es in bezug auf die Stände selbst:

„Die höchsten Staatsbeamten haben notwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats sowie die größere

Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und *können* ohne Stände das Beste tun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste tun müssen."

Und es versteht sich, daß bei der von Hegel beschriebnen Organisation dies vollständig wahr ist.

2. „Was aber den vorzüglich *guten Willen* der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; – eine Voraussetzung, die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privatstandpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seien, dahingegen die anderen Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt und dem allgemeinen Zwecke gewidmet sind."

Also *Wissen* und *Willen* der Stände sind teils überflüssig, teils verdächtig. Das Volk weiß nicht, was es will. Die Stände besitzen nicht die Staatswissenschaft im Maße der Beamten, deren Monopol sie ist. Die Stände sind überflüssig zum Vollbringen der „allgemeinen Angelegenheit". Die Beamten *können* sie ohne Stände vollbringen, ja sie *müssen* trotz der Stände das Beste tun. Was also den Inhalt betrifft, so sind die Stände reiner Luxus. Ihr Dasein ist daher im wörtlichsten Sinne eine bloße *Form*.

Was ferner die Gesinnung, den *Willen* der Stände betrifft, so ist er verdächtig, denn sie kommen vom Privatstandpunkt und den Privatinteressen her. In Wahrheit ist das Privatinteresse ihre allgemeine Angelegenheit und nicht die allgemeine Angelegenheit ihr Privatinteresse. Aber welche Manier der „allgemeinen Angelegenheit", *Form* zu gewinnen als allgemeine Angelegenheit in einem Willen, der nicht weiß, was er will, wenigstens nicht ein besondres Wissen des Allgemeinen besitzt, und in einem Willen, dessen eigentlicher Inhalt ein entgegenstehendes Interesse ist!

In den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie, ist die *bewußte*, die *wahre Wirklichkeit* der *allgemeinen Angelegenheit nur formell*, oder *nur das Formelle ist wirkliche allgemeine Angelegenheit*.

Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im *Widerspruch* der *unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.

Statt daß Hegel zeigte, wie die „allgemeine Angelegenheit" für sich

„subjektiv, daher wirklich als solche existiere", daß sie auch die Form der allgemeinen Angelegenheit hat, zeigt er nur, daß die *Formlosigkeit* ihre Subjektivität ist, und eine Form ohne Inhalt muß formlos sein. Die Form, welche die allgemeine Angelegenheit in einem Staat gewinnt, der nicht der Staat der allgemeinen Angelegenheit ist, kann nur eine Unform, eine sich selbst täuschende, eine sich selbst widersprechende Form sein, eine *Scheinform*, die sich als dieser Schein ausweisen wird.

Hegel will den Luxus des ständischen Elements nur der Logik zulieb. Das *Fürsichsein* der allgemeinen Angelegenheit als empirische Allgemeinheit soll ein Dasein haben. Hegel sucht nicht nach einer adäquaten Verwirklichung des „Fürsichseins der allgemeinen Angelegenheit", er begnügt sich, eine empirische Existenz zu finden, die in diese logische Kategorie aufgelöst werden kann; das ist dann das ständische Element: wobei er nicht verfehlt, selbst anzumerken, wie erbärmlich und widerspruchsvoll diese Existenz ist. Und dann wirft er noch dem gewöhnlichen Bewußtsein vor, daß es sich mit dieser logischen Satisfaktion nicht begnügt, daß es sich nicht die Wirklichkeit durch *willkürliche* Abstraktion in Logik aufgelöst, sondern die Logik in wahre Gegenständlichkeit verwandelt sehn will.

Ich sage: *willkürliche* Abstraktion. Denn da die Regierungsgewalt die *allgemeine Angelegenheit* will, weiß, verwirklicht, aus dem Volk hervorgeht und eine empirische Vielheit ist (daß es sich nicht um Allheit handelt, belehrt uns Hegel ja selbst), warum sollte die Regierungsgewalt nicht als das „Fürsichsein der allgemeinen Angelegenheit" bestimmt werden können? Oder warum nicht die „Stände" als ihr *Ansichsein*, da die Sache erst in der Regierung Licht und Bestimmtheit und Ausführung und Selbständigkeit gewinnt?

Aber der wahre Gegensatz ist: „Die allgemeine Angelegenheit" muß doch irgendwo im Staat als „wirkliche", also „empirische allgemeine Angelegenheit" *repräsentiert* sein; sie muß irgendwo in der Krone und dem Talar des Allgemeinen erscheinen, wodurch es von selbst zu einer Rolle, einer Illusion wird.

Es handelt sich hier um den Gegensatz des „Allgemeinen" als *„Form"*, in der „Form der Allgemeinheit", und des „Allgemeinen als Inhalt".

Z.B. in der Wissenschaft kann ein „Einzelner" die allgemeine Angelegenheit vollbringen, und es sind immer Einzelne, die sie vollbringen. Aber wirklich allgemein wird sie erst, wenn sie nicht mehr die Sache des Einzelnen, sondern die der Gesellschaft ist. Das verändert nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt. Hier aber handelt es sich um den Staat, wo das Volk selbst die allgemeine Angelegenheit ist; hier handelt es sich um den

Willen, der sein wahres Dasein als Gattungswille nur im selbstbewußten Willen des Volkes hat. Und hier handelt es sich überdem von der Idee des Staats.

Der moderne Staat, in dem die „allgemeine Angelegenheit" wie die Beschäftigung mit derselben ein Monopol ist und dagegen die Monopole die wirklichen allgemeinen Angelegenheiten sind, hat die sonderbare Erfindung gemacht, die „allgemeine Angelegenheit" als eine *bloße Form* sich anzueignen. (Das Wahre ist, daß nur die *Form* allgemeine Angelegenheit ist.) Er hat damit die entsprechende Form für seinen Inhalt gefunden, der nur scheinbar die wirkliche allgemeine Angelegenheit ist.

Der konstitutionelle Staat ist der Staat, in dem das Staatsinteresse als wirkliches Interesse des Volkes *nur* formell, aber als eine *bestimmte Form* neben dem wirklichen Staat vorhanden ist; das Staatsinteresse hat hier *formell* wieder Wirklichkeit erhalten als Volksinteresse, aber es soll auch nur diese *formelle Wirklichkeit* haben. Es ist zu einer *Formalität*, zu dem haut goût[1] des Volkslebens geworden, eine *Zeremonie*. Das *ständische* Element ist die *sanktionierte, gesetzliche Lüge* der konstitutionellen Staaten, daß der *Staat* das *Interesse des Volks* oder daß das *Volk* das *Staatsinteresse* ist. Im *Inhalt* wird sich diese Lüge enthüllen. Als *gesetzgebende* Gewalt hat sie sich etabliert, eben weil die gesetzgebende Gewalt das Allgemeine zu ihrem Inhalt hat, mehr Sache des Wissens als des Willens, die *metaphysische* Staats*gewalt* ist, während dieselbe Lüge als Regierungsgewalt etc. entweder sich sofort auflösen oder in eine Wahrheit verwandeln müßte. Die metaphysische Staatsgewalt war der geeignetste Sitz der metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion.

„Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben, sondern sie liegt teils wohl in einer Zutat (!!) von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die [sie] in konkreter Anschauung vor sich haben, teils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Zensur Vieler, und zwar eine öffentliche Zensur, mit sich führt, schon im voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten – eine Nötigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist."

„Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so teilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu sein, und es

[1] der Würze

gibt darunter Institutionen, wie die Souveränität des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung usf., in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigentümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, *in Beziehung auf den Staat zur Existenz* kommt. Daß dies Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Notwendigkeit, welche nicht mit *äußeren Notwendigkeiten* und *Nützlichkeiten* zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkt."

Die öffentliche, allgemeine Freiheit *ist* in den andern Staatsinstitutionen angeblich garantiert; die Stände sind ihre angebliche Selbstgarantierung. Daß das Volk auf die Stände, in denen es selbst sich zu versichern glaubt, mehr Gewicht legt als auf die Institutionen, die ohne sein Tun die Assekuranzen seiner Freiheit sein sollen, Bestätigungen seiner Freiheit, ohne Betätigungen seiner Freiheit zu sein. Die Koordination, welche Hegel den Ständen neben den andern Institutionen anweist, widerspricht ihrem Wesen.

Hegel löst das Rätsel, wenn er die „eigentümliche Begriffsbestimmung der Stände" darin findet, daß in ihnen „die eigene Einsicht und der eigene Wille der bürgerlichen Gesellschaft *in Beziehung auf den Staat zur Existenz* kommt". Es ist die *Reflexion der bürgerlichen Gesellschaft auf den Staat*. Wie die Bürokraten *Abgeordnete des Staats* an die bürgerliche Gesellschaft, so sind die Stände *Abgeordnete der bürgerlichen Gesellschaft* an den Staat. Es sind also immer *Transaktionen* zweier *gegensätzlicher Willen*.

Im *Zusatz* zu diesem Paragraphen heißt es:

„Die Stellung der Regierung zu den Ständen soll keine wesentlich feindliche sein, und der Glaube an die Notwendigkeit dieses feindseligen Verhältnisses ist ein trauriger Irrtum",

ist eine „traurige Wahrheit".

„Die Regierung ist keine Partei, der eine andere gegenübersteht."

Umgekehrt.

„Die Steuern, die die Stände bewilligen, sind ferner nicht wie ein Geschenk anzusehen, das dem Staate gegeben wird, sondern sie werden zum Besten der Bewilligenden selbst bewilligt."

Die Steuerbewilligung ist im konstitutionellen Staat der *Meinung* nach notwendig ein *Geschenk*.

„Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt und daß es an demselben teilzuhaben anfängt."

Das letztere ist ganz richtig. Das Volk in den Ständen *fängt an*, teilzuhaben am Staat, ebenso tritt er als ein jenseitiger in sein subjektives Bewußtsein. Wie kann Hegel diesen *Anfang* aber für die volle *Realität* ausgeben?

„§ 302. Als *vermittelndes* Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den *Sinn* und die *Gesinnung* des *Staats* und der *Regierung*, als der *Interessen* der *besonderen* Kreise und der *Einzelnen*. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisierten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als *Extrem* isoliert und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür erscheine, noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich isolieren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer *Menge* und eines *Haufens*, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen."

Staat und Regierung werden immer als identisch auf die eine Seite, das in die besondren Sphären und Individuen aufgelöste Volk auf die andere Seite gesetzt. Die Stände stehn als *vermittelndes* Organ zwischen beiden. Die Stände sind die Mitte, worin „Sinn und Gesinnung des Staats und der Regierung" zusammentreffen, vereinigt sein sollen mit „Sinn und Gesinnung der besonderen Kreise und der Einzelnen". Die Identität dieser beiden entgegengesetzten Sinne und Gesinnungen, in deren Identität eigentlich der Staat liegen sollte, erhält eine *symbolische* Darstellung in den *Ständen*. Die Transaktion zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft erscheint als eine *besondre* Sphäre. Die Stände sind die *Synthese zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft*. Wie die Stände es aber anfangen sollen, zwei widersprechende Gesinnungen in sich zu vereinen, ist nicht angegeben. Die *Stände* sind der *gesetzte Widerspruch* des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft im Staate. Zugleich sind sie die *Forderung* der *Auflösung* dieses Widerspruches.

„Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisierten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung etc."

Die Stände *vermitteln* nicht nur Volk und Regierung. Sie verhindern die „fürstliche Gewalt" als isoliertes „*Extrem*", die damit als „bloße Herrschergewalt und Willkür" erscheinen würde, ebenso die „Isolierung" der „besonderen" Interessen etc., ebenso die „Darstellung der Einzelnen als *Menge* und *Haufen*". Diese Vermittelung ist den Ständen mit der organisierten Regierungsgewalt gemeinschaftlich. In einem Staat, worin die „Stellung" der „Stände" verhindert, „daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer *Menge* oder eines *Haufens*, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen,

zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen", existiert der *„organische* Staat" außer der „Menge" und dem „Haufen", oder da gehört die „Menge" und der „Haufen" zur Organisation des Staats; bloß soll sein „unorganisches Meinen und Wollen" nicht zum „Meinen und Wollen gegen den Staat" kommen, durch welche *bestimmte Richtung* es „organisches" Meinen und Wollen würde. Ebenso soll diese „massenhafte Gewalt" nur „massenhaft" bleiben, so daß der Verstand außer der Masse ist und sie daher nicht sich selbst in Bewegung setzen, sondern nur von den Monopolisten des „organischen Staates" in Bewegung gesetzt und als massenhafte Gewalt exploitiert werden kann. Wo nicht „die besondern Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Einzelnen" sich gegen den Staat isolieren, sondern die „Einzelnen zur Darstellung einer *Menge* und eines *Haufens,* zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den Staat kommen", da zeigt es sich eben, daß kein „besonderes Interesse" dem Staat widerspricht, sondern daß der „wirkliche organische allgemeine Gedanke der Menge und des Haufens" nicht der „Gedanke des organischen Staats" ist, der nicht in ihm seine Realisation findet. Wodurch erscheinen nun die Stände als Vermittelung gegen dies Extrem? Nur dadurch, „daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich isolieren", oder dadurch, daß ihre isolierten Interessen *ihre Rechnung mit dem Staat durch die Stände abschließen,* zugleich dadurch, daß das „unorganische Meinen und Wollen der Menge und des Haufens" in der Schöpfung der Stände seinen *Willen* (seine Tätigkeit) und in der Beurteilung der Tätigkeit der Stände sein „Meinen" beschäftigt und die Täuschung seiner Vergegenständlichung genossen hat. Die „Stände" präservieren den Staat vor dem unorganischen Haufen nur durch die Desorganisation dieses Haufens.

Zugleich aber sollen die *Stände* dagegen vermitteln, „daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich" nicht „isolieren". Sie vermitteln dagegen, 1. indem sie mit dem „Staatsinteresse" transigieren, 2. indem sie selbst die *„politische* Isolierung" dieser besondern Interessen sind; diese *Isolierung als politischer Akt,* indem durch sie diese „isolierten Interessen" den Rang des „Allgemeinen" erhalten.

Endlich sollen die Stände gegen die *„Isolierung"* der fürstlichen Gewalt als eines *„Extrems"* (die „dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür *erschiene"*) vermitteln. Dies ist insofern richtig, als das *Prinzip* der *fürstlichen Gewalt* (die Willkür) durch sie begrenzt ist, wenigstens nur in Fesseln sich bewegen kann, und als sie selbst Teilnehmer, Mitschuldige der fürstlichen Gewalt werden.

Die fürstliche Gewalt hört entweder wirklich dadurch auf, das Extrem der fürstlichen Gewalt zu sein (und die fürstliche Gewalt existiert nur als ein Extrem, als eine Einseitigkeit, weil sie kein organisches Prinzip ist), sie wird zu einer *Scheingewalt*, einem Symbol, oder sie verliert nur den *Schein* der Willkür und bloßer Herrschergewalt. Sie vermitteln gegen die „Isolierung" der Sonderinteressen, indem sie diese Isolierung als *politischen* Akt vorstellen. Sie *vermitteln* gegen die Isolierung der fürstlichen Gewalt als eines Extrems, teils indem sie selbst zu einem Teil der fürstlichen Gewalt werden, teils indem sie die Regierungsgewalt zu einem *Extrem* machen.

In den „Ständen" laufen alle Widersprüche der modernen Staatsorganisationen zusammen. Sie sind die „Mittler" nach allen Seiten hin, weil sie nach allen Seiten hin „Mitteldinge" sind.

Zu bemerken ist, daß Hegel weniger den Inhalt der ständischen Tätigkeit, die gesetzgebende Gewalt, als die *Stellung* der Stände, ihren politischen Rang entwickelt.

Zu bemerken ist noch, daß, während nach Hegel zunächst die *Stände* „zwischen der *Regierung überhaupt einerseits* und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten *Volk andrerseits*" stehn, ihre Stellung, wie sie oben entwickelt, „die Bedeutung einer mit der organisierten Regierungsgewalt *gemeinschaftlichen* Vermittelung hat".

Was die erste Stellung betrifft, so sind die *Stände* das Volk gegen die Regierung, aber *das Volk en miniature*. Das ist ihre oppositionelle Stellung.

Was die zweite betrifft, so sind sie die Regierung gegen das Volk, aber die amplifizierte Regierung. Das ist ihre konservative Stellung. Sie sind selbst ein Teil der Regierungsgewalt gegen das Volk, aber so, daß sie zugleich die Bedeutung haben, das Volk gegen die Regierung zu sein.

Hegel hat oben die „gesetzgebende Gewalt als Totalität" (§ 300) bezeichnet, die *Stände* sind wirklich diese *Totalität*, der Staat im Staate, aber eben in ihnen *erscheint* es, daß der Staat nicht die Totalität, sondern ein Dualismus ist. Die Stände stellen den Staat in einer Gesellschaft vor, die *kein* Staat *ist*. Der Staat ist eine *bloße Vorstellung*.

In der Anmerkung sagt Hegel:

„Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu sein aufhört und *organisches* Moment ist, daß es zugleich *Mitte* ist."

(So ist das ständische Element 1. das Extrem des Volks gegen die Regierung, aber 2. zugleich Mitte zwischen Volk und Regierung, oder es ist der

Gegensatz im Volk selbst. Der Gegensatz von Regierung und Volk vermittelt sich durch den Gegensatz zwischen *Ständen* und *Volk*. Die Stände haben nach der Seite der Regierung hin die Stellung des Volks, aber nach der Seite des Volks hin die Stellung der Regierung. Indem das Volk als *Vorstellung*, als Phantasie, Illusion, *Repräsentation* zustande kommt – das *vorgestellte* Volk oder die Stände, das sich als eine *besondre Gewalt* sogleich in der Trennung vom wirklichen Volk befindet –, hebt [es] den wirklichen Gegensatz zwischen Volk und Regierung auf. Das Volk ist hier schon so zubereitet, wie es in dem betrachteten Organismus zubereitet sein muß, um keinen entschiedenen Charakter zu haben.)

„Bei dem hier betrachteten Gegenstand ist es um so wichtiger, diese Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen, aber höchst gefährlichen Vorurteilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des *Gegensatzes* gegen die Regierung, als ob dies ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen. Organisch, d. i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittelung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen. – Das Zeichen, daß der Widerstreit nicht dieser Art ist, ergibt sich der Natur der Sache nach dadurch, wenn die Gegenstände desselben nicht die wesentlichen Elemente des Staatsorganismus, sondern speziellere und gleichgültigere Dinge betreffen, und die Leidenschaft, die sich doch an diesen Inhalt knüpft, zur Parteisucht um ein bloß subjektives Interesse, etwa um die höheren Staatsstellen, wird."

Im *Zusatz* heißt es:

„Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittelung."

„§ 303. Der *allgemeine*, näher *dem Dienst* der *Regierung* sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben; in dem *ständischen* Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen Bedeutung* und Wirksamkeit. Derselbe kann nun dabei weder als bloße ungeschiedene Masse noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, *was er bereits ist*, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältnis und in den auf die besonderen Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden Stand. Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das *im* Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an."

Hier haben wir die Lösung des Rätsels. „In dem ständischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen Bedeutung*." Versteht sich, daß der *Privatstand* nach dem, was er ist, nach seiner *Gliederung in der bürgerlichen Gesellschaft* (den allgemeinen Stand hat Hegel schon als den der Regierung sich widmenden bezeichnet; der allgemeine

Stand ist also durch die Regierungsgewalt in der gesetzgebenden Gewalt vertreten) zu dieser Bedeutung kommt.

Das ständische Element ist *die politische Bedeutung des Privatstandes*, des unpolitischen Standes, eine contradictio in adjecto[1]. Oder in dem von Hegel beschriebenen Stand hat der *Privatstand* (weiter überhaupt der Unterschied des Privatstandes) eine *politische* Bedeutung. Der *Privatstand* gehört zum Wesen, zur Politik dieses Staates. Er gibt ihm daher auch eine *politische Bedeutung*, d.h. eine andere Bedeutung als seine wirkliche Bedeutung.

In der Anmerkung heißt es:

„Dies gehet gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der *Einzelnen* erscheinen müsse, sei es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich* Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die *Vielen* als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge*, – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre."

„Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d.i. in den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält ebendamit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelnheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich *feste* und *berechtigte* Grundlage sein würde."

„Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die *Stände* der *bürgerlichen* Gesellschaft überhaupt und die *Stände in politischer* Bedeutung weit auseinander liegen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war."

„Der *allgemeine*, näher *dem Dienst der Regierung* sich widmende Stand."

Hegel geht von der Voraussetzung aus, daß der *allgemeine* Stand im „Dienst der Regierung" steht. Er unterstellt die allgemeine Intelligenz als „ständisch und ständig".

„In dem *ständischen* Elemente etc." Die „politische Bedeutung und Wirksamkeit" des *Privatstandes* ist eine *besondere* Bedeutung und Wirksamkeit desselben. Der *Privatstand* verwandelt sich nicht in den *politischen Stand*, sondern

[1] ein Widerspruch in der Begriffsbestimmung

als *Privatstand* tritt er in seine politische Wirksamkeit und Bedeutung. Er hat nicht politische Wirksamkeit und Bedeutung schlechthin. Seine politische Wirksamkeit und Bedeutung ist die *politische Wirksamkeit und Bedeutung des Privatstandes als Privatstand.* Der Privatstand kann also nur nach dem *Ständeunterschied der bürgerlichen Gesellschaft* in die politische Sphäre treten. Der *Ständeunterschied* der bürgerlichen Gesellschaft wird zu einem politischen Unterschied.

Schon die *Sprache*, sagt Hegel, drückt die Identität *der Stände der bürgerlichen Gesellschaft* und der *Stände in politischer Bedeutung* aus, eine „Vereinigung", „die *früher* ohnehin *vorhanden war*", also, sollte man schließen, jetzt nicht mehr vorhanden ist.

Hegel findet, daß „sich in dieser Rücksicht wahrhaft das *im* Staate wirklich *Besondere* an das Allgemeine anknüpft". Die *Trennung des „bürgerlichen und des politischen Lebens" soll auf diese Weise aufgehoben und ihre „Identität" gesetzt sein.*

Hegel stützt sich darauf:

„In jenen Kreisen" (Familie und bürgerliche Gesellschaft) „sind schon *Gemeinwesen* vorhanden." Wie kann man diese da, „wo sie ins Politische, d.i. in den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten", „wieder in eine Menge von Individuen auflösen" wollen?

Es ist wichtig, diese Entwicklung genau zu verfolgen.

Die Spitze der Hegelschen Identität war, wie er selbst gesteht, das *Mittelalter*. Hier waren die *Stände der bürgerlichen Gesellschaft* überhaupt und die *Stände in politischer Bedeutung* identisch. Man kann den Geist des Mittelalters so aussprechen: Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft und die Stände in politischer Bedeutung waren identisch, weil die bürgerliche Gesellschaft die politische Gesellschaft war: weil das organische Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft das Prinzip des Staats war.

Allein Hegel geht von der *Trennung* der *„bürgerlichen Gesellschaft"* und des *„politischen Staates"* als zweier fester Gegensätze, zweier wirklich verschiedner Sphären aus. Diese Trennung ist allerdings *wirklich* im *modernen* Staat vorhanden. Die Identität der bürgerlichen und politischen Stände war der *Ausdruck* der *Identität* der bürgerlichen und politischen Gesellschaft. Diese Identität ist verschwunden. Hegel setzt sie als verschwunden voraus. „Die Identität der bürgerlichen und politischen Stände", wenn sie die Wahrheit ausdrückte, *könnte* also nur mehr ein Ausdruck der *Trennung* der bürgerlichen und politischen Gesellschaft sein! oder vielmehr: nur die *Trennung* der bürgerlichen und politischen Gesellschaft drückt das *wahre* Verhältnis der bürgerlichen und politischen *modernen* Gesellschaft aus.

Zweitens: Hegel handelt hier von *politischen* Ständen in einem ganz anderen Sinne, als jene *politischen* Stände des Mittelalters waren, von denen die Identität *mit den Ständen der bürgerlichen Gesellschaft* ausgesagt wird.

Ihr ganzes Dasein war politisch; ihr Dasein war das Dasein des Staats. Ihre *gesetzgebende Tätigkeit*, ihre *Steuerbewilligung für das Reich* war nur ein *besonderer* Ausfluß ihrer *allgemeinen* politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Ihr Stand war ihr Staat. Das Verhältnis zum Reich war nur ein Transaktionsverhältnis dieser verschiedenen Staaten mit der *Nationalität*, denn der politische Staat im Unterschied von der bürgerlichen Gesellschaft war nichts andres als die *Repräsentation der Nationalität*. Die Nationalität war der point d'honneur, der κατ' ἐξοχήν[1] politische Sinn dieser verschiedenen Korporationen etc., und nur auf sie bezogen sich die Steuern etc. Das war das Verhältnis der gesetzgebenden Stände zum Reich. Ähnlich verhielten sich die Stände *innerhalb der besonderen Fürstentümer*. Das *Fürstentum*, die *Souveränität* war hier ein *besonderer* Stand, der gewisse Privilegien hatte, aber ebensosehr von den Privilegien der anderen Stände geniert wurde. (Bei den Griechen war die bürgerliche Gesellschaft *Sklave* der politischen.) Die allgemeine *gesetzgebende Wirksamkeit* der Stände der bürgerlichen Gesellschaft war keineswegs ein Kommen des *Privatstandes* zu einer *politischen* Bedeutung und Wirksamkeit, sondern vielmehr ein bloßer Ausfluß ihrer *wirklichen und allgemeinen* politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Ihr Auftreten als gesetzgebende Macht war bloß ein Komplement ihrer souveränen und regierenden (exekutiven) Macht; es war vielmehr ihr Kommen zu der ganz allgemeinen Angelegenheit als einer *Privatsache*, ihr Kommen zur Souveränität als einem *Privatstand*. Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft waren im Mittelalter als *solche* Stände zugleich gesetzgebend, weil sie *keine* Privatstände oder weil die *Privatstände* politische Stände waren. Die mittelalterlichen Stände kamen als politisch-ständisches Element zu keiner neuen Bestimmung. Sie wurden nicht *politisch*-ständisch, weil sie teil an der Gesetzgebung hatten; sondern sie hatten teil an der Gesetzgebung, weil sie *politisch*-ständisch waren. Was hat das nun mit Hegels *Privatstand* gemein, der als *gesetzgebendes* Element zu einer politischen Bravourarie, zu einem ekstatischen Zustand, zu einer aparten, frappanten, ausnahmsweisen politischen Bedeutung und Wirksamkeit kommt?

In dieser Entwicklung findet man alle *Widersprüche* der Hegelschen Darstellung zusammen.

1. hat er die *Trennung* der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen

[1] hauptsächliche

Staats (einen modernen Zustand) vorausgesetzt und als *notwendiges Moment der Idee* entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit. Er hat den politischen Staat in seiner *modernen* Gestalt der *Trennung* der verschiedenen Gewalten dargestellt. Er hat dem wirklichen *handelnden* Staat die Bürokratie zu seinem Leib gegeben und sie als den wissenden Geist dem Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft supraordiniert. Er hat das an und für sich seiende Allgemeine des Staats dem besonderen Interesse und dem Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt. Mit einem Wort: Er stellt überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar.

2. Hegel stellt die bürgerliche Gesellschaft als *Privatstand* dem politischen Staat gegenüber.

3. Er bezeichnet das *ständische* Element der gesetzgebenden Gewalt als den bloßen *politischen Formalismus* der bürgerlichen Gesellschaft. Er bezeichnet es als ein *Reflexionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft auf den Staat* und als ein Reflexionsverhältnis, was das *Wesen* des Staates nicht alteriert. Ein Reflexionsverhältnis ist auch die höchste Identität zwischen wesentlich Verschiedenen.

Andrerseits will Hegel:

1. die bürgerliche Gesellschaft bei ihrer Selbstkonstituierung als gesetzgebendes Element weder als bloße, ungeschiedene Masse noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen lassen. Er will *keine* Trennung des *bürgerlichen und politischen Lebens.*

2. Er vergißt, daß es sich um ein Reflexionsverhältnis handelt, und macht die bürgerlichen Stände als solche zu politischen Ständen, aber wieder nur nach der Seite der gesetzgebenden Gewalt hin, so daß ihre Wirksamkeit selbst der Beweis der Trennung ist.

Er macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung,* aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist. Hegel weiß die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats, aber er will, daß innerhalb des Staats die Einheit desselben ausgedrückt sei, und zwar soll dies dergestalt bewerkstelligt werden, daß die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zugleich als solche das *ständische* Element der gesetzgebenden Gesellschaft bilden. (cf. XIV, X.[141])

„§ 304. Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung. Seine zunächst abstrakte Stellung, nämlich des *Extrems* der *empirischen Allgemeinheit* gegen das *fürstliche* oder *monarchische* Prinzip überhaupt – in der nur die *Möglichkeit* der *Übereinstimmung* und damit ebenso die *Möglichkeit feindlicher* Entgegensetzung liegt –, diese abstrakte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältnisse

(zum Schlusse, vergleiche Anmerkung zu § 302), daß ihre *Vermittelung* zur Existenz kommt. Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§ 300) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt sein, wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren."

„§ 305. Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Prinzip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein hat."

„§ 306. Für die politische Stellung und Bedeutung wird er näher konstituiert, insofern sein Vermögen ebenso unabhängig vom Staatsvermögen als von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes überhaupt –, wie von der Gunst der Regierungsgewalt, so von der Gunst der Menge –, und selbst *gegen die eigene Willkür* dadurch festgestellt ist, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes des Rechts der anderen Bürger, teils über ihr ganzes Eigentum frei zu disponieren, teils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern an sie übergehend zu wissen, entbehren; das Vermögen wird so ein *unveräußerliches*, mit dem Majorate belastetes *Erbgut*."

„*Zusatz*. Dieser Stand hat ein mehr für sich bestehendes Wollen. Im ganzen wird der Stand der Güterbesitzer sich in den gebildeten Teil desselben und in den Bauernstand unterscheiden. Indessen beiden Arten steht der Stand des Gewerbes, als der vom Bedürfnis abhängige und darauf hingewiesene, und der allgemeine Stand, als vom Staat wesentlich abhängig, gegenüber. Die Sicherheit und Festigkeit dieses Standes kann noch durch die Institution des Majorats vermehrt werden, welche jedoch nur in politischer Rücksicht wünschenswert ist, denn es ist damit ein Opfer für den politischen Zweck verbunden, daß der Erstgeborene unabhängig leben könne. Die Begründung des Majorats liegt darin, daß der Staat nicht auf bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Notwendiges rechnen soll. Nun ist die Gesinnung freilich an ein Vermögen nicht gebunden, aber der relativ notwendige Zusammenhang ist, daß, wer ein selbständiges Vermögen hat, von äußeren Umständen nicht beschränkt ist und so ungehemmt auftreten und für den Staat handeln kann. Wo indessen politische Institutionen fehlen, ist die Gründung und Begünstigung von Majoraten nichts als eine Fessel, die der Freiheit des Privatrechts angelegt ist, zu welcher entweder der politische Sinn hinzutreten muß, oder die ihrer Auflösung entgegengeht."

„§ 307. Das Recht dieses Teils des substantiellen Standes ist auf diese Weise zwar einerseits auf das Naturprinzip der Familie gegründet, dieses aber zugleich durch harte Aufopferungen für den *politischen Zweck* verkehrt, womit dieser Stand wesentlich an die Tätigkeit für diesen Zweck angewiesen und gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die *Geburt* dazu berufen und *berechtigt* ist. Damit hat er die feste, substantielle Stellung zwischen der subjektiven Willkür oder Zufällig-

keit der beiden Extreme, und wie er ein Gleichnis des Moments der fürstlichen Gewalt in sich trägt, so teilt er auch mit dem anderen Extreme die im übrigen gleichen Bedürfnisse und gleichen Rechte und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft."

Hegel hat das Kunststück fertiggebracht, die geborenen Pairs, das Erbgut etc. etc., diese „Stütze des Throns und der Gesellschaft", aus der absoluten Idee entwickelt.

Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen *Widerspruch* empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt, wogegen die von ihm verachteten „*sogenannten Theorien*" die „*Trennung*" der bürgerlichen und politischen Stände fordern, und mit Recht, denn sie sprechen eine *Konsequenz* der modernen Gesellschaft aus, indem hier das *politisch-ständische* Element eben nichts anders ist als der faktische Ausdruck des wirklichen Verhältnisses von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, ihre *Trennung*.

Hegel hat die Sache, worum es sich hier handelt, nicht bei ihrem bekannten Namen genannt. Es ist die Streitfrage zwischen *repräsentativer* und *ständischer* Verfassung. Die repräsentative Verfassung ist ein großer Fortschritt, weil sie der *offene, unverfälschte, konsequente* Ausdruck des *modernen Staatszustandes* ist. Sie ist der *unverhohlene Widerspruch*.

Ehe wir auf die Sache selbst eingehen, werfen wir noch einmal einen Blick auf die Hegelsche Darstellung.

„In dem *ständischen* Element der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen* Bedeutung."

Früher (§ 301 Anmerkung) hieß es:

„Die eigentümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen ... die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in *Beziehung auf den Staat zur Existenz* kommt."

Fassen wir diese Bestimmung zusammen, so folgt: „*Die bürgerliche Gesellschaft* ist der *Privatstand*", oder der *Privatstand* ist der unmittelbare, wesentliche, konkrete Stand der bürgerlichen Gesellschaft. Erst in dem ständischen Element der gesetzgebenden Gewalt erhält sie „politische Bedeutung und Wirksamkeit". Es ist dies etwas Neues, was zu ihr hinzukommt, eine *besondere* Funktion, denn eben ihr Charakter als *Privatstand* drückt ihren *Gegensatz* zur politischen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit, die Privation des politischen Charakters aus, drückt aus, daß die bürgerliche Gesellschaft an und für sich *ohne* politische Bedeutung und Wirksamkeit ist. Der *Privat-*

stand ist der Stand der bürgerlichen Gesellschaft, oder die bürgerliche Gesellschaft ist der *Privatstand.* Hegel schließt daher auch konsequent den „allgemeinen Stand" von dem „ständischen Element der gesetzgebenden Gewalt" aus.

„*Der allgemeine*, näher *dem Dienst* der *Regierung* sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zweck seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben."

Die bürgerliche Gesellschaft oder der Privatstand hat dies nicht zu seiner Bestimmung; seine wesentliche Tätigkeit hat nicht die Bestimmung, das Allgemeine zum Zweck zu haben, oder seine wesentliche Tätigkeit ist keine Bestimmung des Allgemeinen, *keine allgemeine* Bestimmung. Der Privatstand ist der Stand der bürgerlichen Gesellschaft *gegen* den Staat. Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist *kein* politischer Stand.

Indem Hegel die bürgerliche Gesellschaft als Privatstand bezeichnet, hat er die Ständeunterschiede der bürgerlichen Gesellschaft für *nicht*politische Unterschiede erklärt, hat er das bürgerliche Leben und das politische für heterogen, sogar für *Gegensätze* erklärt. Wie fährt er nun fort?

„Derselbe kann nun dabei weder als bloße ungeschiedene Masse noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, *was er bereits ist*, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältnis und in den auf die besonderen Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden *Stand* (§ 201 ff.). Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das *im* Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an."

Als eine „bloße ungeschiedene Masse" kann die bürgerliche Gesellschaft (der *Privatstand*) in ihrer gesetzgeberisch-ständischen Tätigkeit allerdings nicht erscheinen, weil die „bloße ungeschiedene Masse" nur in der „Vorstellung", der „Phantasie", nicht aber in der *Wirklichkeit* existiert. Hier gibt es nur größere und kleinere zufällige Massen (Städte, Flecken etc.). Diese Massen oder diese Masse *erscheint* nicht nur, sondern *ist* überall realiter „eine in ihre Atome aufgelöste Menge", und als diese Atomistik *muß* sie in ihrer *politisch*-ständischen Tätigkeit erscheinen und auftreten. „Als das, *was er bereits ist*", kann der *Privatstand*, die bürgerliche Gesellschaft, nicht hier erscheinen. Denn was ist er bereits? *Privatstand*, d.h. Gegensatz und Trennung vom Staat. Um zur „politischen Bedeutung und Wirksamkeit" zu kommen, muß er sich vielmehr aufgeben als das, was er bereits ist, als *Privatstand.* Dadurch erhält er eben erst seine „*politische* Bedeutung und Wirksamkeit". Dieser politische Akt ist eine völlige Transsubstantiation. In ihm muß sich die bürgerliche Gesellschaft völlig von sich als bürgerlicher Gesellschaft, als Privatstand lossagen, eine Partie seines Wesens geltend

machen, die mit der wirklichen bürgerlichen Existenz seines Wesens nicht nur keine Gemeinschaft hat, sondern ihr direkt gegenübersteht.

Am Einzelnen erscheint hier, was das *allgemeine Gesetz* ist. Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt. Er muß also eine *wesentliche Diremption*[1] mit sich selbst vornehmen. Als *wirklichen Bürger* findet er sich in einer doppelten Organisation, der *bürokratischen* – die ist eine äußere formelle Bestimmung des jenseitigen Staats, der Regierungsgewalt, die ihn und seine selbständige Wirklichkeit nicht tangiert –, der *sozialen*, der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft. Aber in dieser steht er als *Privatmann* außer dem Staat; die tangiert den politischen Staat als solchen nicht. Die erste ist eine Staatsorganisation, zu der er immer die *Materie* abgibt. Die zweite ist eine *bürgerliche Organisation*, deren Materie nicht der Staat ist. In der ersten verhält sich der Staat als formeller Gegensatz zu ihm, in der zweiten verhält er sich selbst als materieller Gegensatz zum Staat. Um also als *wirklicher Staatsbürger* sich zu verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraustreten, von ihr abstrahieren, von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehn; denn die einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgertum findet, ist seine pure, blanke *Individualität*, denn die Existenz des Staats als Regierung ist ohne ihn fertig, und seine Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft ist ohne den Staat fertig. Nur im Widerspruch mit diesen *einzig vorhandenen Gemeinschaften*, nur als *Individuum* kann er *Staatsbürger* sein. Seine Existenz als Staatsbürger ist eine Existenz, die außer seinen *gemeinschaftlichen* Existenzen liegt, die also rein *individuell* ist. Die „gesetzgebende Gewalt“ als „Gewalt“ ist ja erst die *Organisation*, der *Gemeinkörper*, den sie erhalten *soll*. *Vor* der „gesetzgebenden Gewalt“ existiert die bürgerliche Gesellschaft, der Privatstand *nicht* als *Staatsorganisation*, und damit er als solche zur Existenz komme, muß seine *wirkliche Organisation*, das wirkliche bürgerliche Leben, als *nicht vorhanden* gesetzt werden, denn das ständische Element der gesetzgebenden Gewalt hat eben die Bestimmung, den *Privatstand*, die *bürgerliche Gesellschaft*, als *nicht vorhanden* zu setzen. Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des *politischen* Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein *ganz anderes*, von seiner Wirklichkeit *verschiedenes*, unterschiedenes,

[1] *Trennung*

entgegengesetztes *Wesen*. Die bürgerliche Gesellschaft bewerkstelligt hier innerhalb ihrer selbst das Verhältnis des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, welches andrerseits schon als *Bürokratie* existiert. In dem ständischen Element wird das Allgemeine wirklich *für sich*, was es *an sich* ist, nämlich *Gegensatz* zum *Besondern*. Der Bürger muß seinen Stand, die bürgerliche Gesellschaft, den *Privatstand*, von sich abtun, um zu politischer Bedeutung und Wirksamkeit zu kommen; denn eben dieser *Stand* steht zwischen dem *Individuum* und dem *politischen Staat*.

Wenn Hegel schon das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft als *Privatstand* dem politischen Staat entgegenstellt, so versteht es sich von selbst, daß die Unterscheidungen *innerhalb* des Privatstandes, die verschiedenen bürgerlichen Stände, nur eine Privatbedeutung in bezug auf den Staat, keine politische Bedeutung haben. Denn die verschiedenen bürgerlichen Stände sind bloß die Verwirklichung, die Existenz des *Prinzips*, des Privatstandes als des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft. Wenn aber das Prinzip aufgegeben werden muß, so versteht es sich von selbst, daß noch *mehr* die Diremptionen *innerhalb* dieses Prinzips nicht vorhanden sind für den politischen Staat.

„Nur so", schließt Hegel den Paragraphen, „knüpft sich in dieser Rücksicht das *im* Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an."

Aber Hegel verwechselt hier den Staat als das Ganze des Daseins eines Volkes mit dem politischen Staat. Jenes Besondere ist nicht das „*Besondere im*", sondern vielmehr „*außer* dem Staate", nämlich dem politischen Staate. Es ist nicht nur nicht „das im Staate wirkliche Besondere", sondern auch die „*Unwirklichkeit* des Staates". Hegel will entwickeln, daß die Stände der bürgerlichen Gesellschaft die politischen Stände sind, und um dies zu beweisen, unterstellt er, daß die Stände der bürgerlichen Gesellschaft die „Besonderung des politischen Staates", d. i., daß die bürgerliche Gesellschaft die politische Gesellschaft ist. Der Ausdruck: „Das Besondere *im* Staate" kann hier nur Sinn haben als: „Die Besonderung des Staates". Hegel wählt aus einem bösen Gewissen den unbestimmten Ausdruck. Er selbst hat nicht nur das Gegenteil entwickelt, er bestätigt es noch selbst in diesem Paragraphen, indem er die bürgerliche Gesellschaft als „Privatstand" bezeichnet. Sehr vorsichtig ist auch die Bestimmung, daß sich das Besondere an das Allgemeine „*anknüpft*". Anknüpfen kann man die heterogensten Dinge. Es handelt sich hier aber nicht um einen allmählichen *Übergang*, sondern um eine *Transsubstantiation*, und es nützt nichts, diese Kluft, die übersprungen und durch den Sprung selbst demonstriert wird, nicht sehn zu wollen.

Hegel sagt in der Anmerkung:

„Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung" etc. Wir haben eben

gezeigt, wie diese gangbare Vorstellung konsequent, notwendig, eine „notwendige Vorstellung der jetzigen Volksentwicklung" und wie Hegels Vorstellung, obgleich sie auch in gewissen Kreisen sehr gangbar, nichtsdestoweniger eine Unwahrheit ist. Auf die gangbare Vorstellung zurückkommend, sagt Hegel:

„Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie" etc. etc. „Der Staat aber ist" etc. Abstrakt ist diese Ansicht allerdings, aber sie ist die „Abstraktion" des politischen Staates, wie ihn Hegel selbst entwickelt. Atomistisch ist sie auch, aber sie ist die Atomistik der Gesellschaft selbst. Die „Ansicht" kann nicht konkret sein, wenn der *Gegenstand* der Ansicht „abstrakt" ist. Die Atomistik, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem *politischen Akt* stürzt, geht notwendig daraus hervor, daß das Gemeinwesen, das kommunistische Wesen, worin der Einzelne existiert, die bürgerliche Gesellschaft getrennt vom Staat oder der *politische Staat eine Abstraktion* von ihr ist.

Diese atomistische Ansicht, obschon [sie] bereits in der Familie und vielleicht (??) auch in der bürgerlichen Gesellschaft verschwindet, kehrt im politischen Staate wieder, eben weil er eine Abstraktion von der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft ist. Ebenso verhält es sich umgekehrt. Dadurch, daß Hegel das *Befremdliche* dieser Erscheinung ausspricht, hat er die *Entfremdung* nicht gehoben.

„Die Vorstellung", heißt es weiter, „welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. in den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelnheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich *feste* und *berechtigte* Grundlage sein würde."

Jene Vorstellung *hält* nicht das bürgerliche und politische Leben getrennt; sie ist bloß die *Vorstellung einer wirklich vorhandenen Trennung.*

Jene Vorstellung stellt nicht das politische Leben in die Luft, sondern das politische Leben ist das *Luftleben*, die ätherische Region der bürgerlichen Gesellschaft.

Wir betrachten nun das *ständische* und das *repräsentative* System.

Es ist ein Fortschritt der Geschichte, der die *politischen Stände* in *soziale* Stände verwandelt hat, so daß, wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder *gleich* in dem Himmel ihrer politischen Welt, ungleich in dem irdischen Dasein der *Sozietät* sind. Die eigentliche Verwandlung der *politischen Stände* in *bürgerliche* ging vor sich in der *absoluten Monarchie.* Die Bürokratie machte die Idee der Einheit gegen die

verschiedenen Staaten im Staate geltend. Indessen blieb selbst neben der Bürokratie der absoluten Regierungsgewalt der *soziale Unterschied* der Stände ein politischer, ein *politischer innerhalb* und neben der Bürokratie der absoluten Regierungsgewalt. Erst die französische Revolution vollendete die Verwandlung der *politischen* Stände in *soziale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *sozialen* Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind. Die Trennung des politischen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft war damit vollendet.

Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft verwandelten sich ebenfalls damit: Die bürgerliche Gesellschaft war durch ihre Trennung von der politischen eine andere geworden. *Stand* im mittelaltrigen Sinn blieb nur mehr innerhalb der Bürokratie selbst, wo die bürgerliche und die politische Stellung unmittelbar identisch sind. Demgegenüber steht die bürgerliche Gesellschaft als *Privatstand*. Der Ständeunterschied ist hier nicht mehr ein Unterschied des *Bedürfnisses* und der *Arbeit* als selbständiger Körper. Der einzige allgemeine, *oberflächliche und formelle* Unterschied ist hier nur noch der von *Stadt* und *Land*. Innerhalb der Gesellschaft selbst aber bildete sich der Unterschied aus in beweglichen, nicht festen Kreisen, deren Prinzip die *Willkür* ist. *Geld* und *Bildung* sind die Hauptkriterien. Doch wir haben dies nicht hier, sondern in der Kritik von Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft zu entwickeln. Genug. Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft hat weder das Bedürfnis, also ein natürliches Moment, noch die Politik zu seinem Prinzip. Es ist eine Teilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist.

Das Charakteristische ist nur, daß die *Besitzlosigkeit* und der *Stand der unmittelbaren* Arbeit, der konkreten Arbeit, weniger einen Stand der bürgerlichen Gesellschaft als den Boden bilden, auf dem ihre Kreise ruhen und sich bewegen. Der eigentliche Stand, wo politische und bürgerliche Stellung zusammenfallen, ist nur der der *Mitglieder der Regierungsgewalt*. Der jetzige Stand der Sozietät zeigt schon dadurch seinen Unterschied von dem ehemaligen Stand der bürgerlichen Gesellschaft, daß er nicht wie ehemals als ein Gemeinschaftliches, als ein Gemeinwesen das Individuum hält, sondern daß es teils Zufall, teils Arbeit etc. des Individuums ist, ob es sich in seinem Stande hält oder nicht, ein *Stand*, der selbst wieder nur eine *äußerliche* Bestimmung des Individuums, denn weder ist er seiner Arbeit inhärent, noch verhält er sich zu ihm als ein nach festen Gesetzen organisiertes und in festen Beziehungen zu ihm stehendes objektives Gemeinwesen. Er steht vielmehr in gar keiner *wirklichen* Beziehung zu seinem substantiellen Tun, zu seinem *wirklichen*

Stand. Der Arzt bildet keinen besonderen Stand in der bürgerlichen Gesellschaft. Der eine Kaufmann gehört einem andern Stand an als der andere, einer andren *sozialen Stellung.* Wie nämlich die bürgerliche Gesellschaft sich von der politischen, so hat sich die bürgerliche Gesellschaft innerhalb ihrer selbst getrennt in den *Stand* und die *soziale* Stellung, so manche Relationen auch zwischen beiden stattfinden. Das Prinzip des bürgerlichen Standes oder der bürgerlichen Gesellschaft ist der *Genuß* und die *Fähigkeit zu genießen.* In seiner politischen Bedeutung macht sich das Glied der bürgerlichen Gesellschaft los von seinem Stande, seiner wirklichen Privatstellung; hier ist es allein, daß es als *Mensch* zur Bedeutung kommt oder daß seine Bestimmung als Staatsglied, als soziales Wesen, als seine *menschliche* Bestimmung erscheint. Denn alle seine anderen Bestimmungen in der bürgerlichen Gesellschaft *erscheinen* als dem Menschen, dem Individuum *unwesentlich,* als *äußere* Bestimmungen, die zwar notwendig sind zu seiner Existenz im Ganzen, d.h. als ein Band mit dem Ganzen, ein Band, das es aber ebensosehr wieder fortwerfen kann. (Die jetzige bürgerliche Gesellschaft ist das durchgeführte Prinzip des *Individualismus*; die individuelle Existenz ist der letzte Zweck; Tätigkeit, Arbeit, Inhalt etc. sind *nur* Mittel.)

Die *ständische Verfassung,* wo sie nicht eine Tradition des Mittelalters ist, ist der Versuch, teils in der politischen Sphäre selbst den Menschen in die Beschränktheit seiner Privatsphäre zurückzustürzen, seine Besonderheit zu seinem substantiellen Bewußtsein zu machen und dadurch, daß politisch der Ständeunterschied existiert, ihn auch wieder zu einem sozialen zu machen.

Der *wirkliche Mensch* ist der *Privatmensch* der jetzigen Staatsverfassung.

Der *Stand* hat überhaupt die Bedeutung, daß der *Unterschied,* die *Trennung,* das *Bestehn* des Einzelnen ist. Die Weise seines Lebens, Tätigkeit etc., statt ihn zu einem Glied, zu einer Funktion der Gesellschaft zu machen, macht ihn zu einer *Ausnahme* von der Gesellschaft, ist sein Privilegium. Daß dieser *Unterschied* nicht nur ein *individueller* ist, sondern sich als *Gemeinwesen,* Stand, Korporation befestigt, hebt nicht nur nicht seine exklusive Natur auf, sondern ist vielmehr nur ihr Ausdruck. Statt daß die einzelne Funktion Funktion der Sozietät wäre, macht sie vielmehr die einzelne Funktion zu einer Sozietät für sich.

Nicht nur basiert der *Stand* auf der *Trennung* der Sozietät als dem herrschenden Gesetz, er trennt den Menschen von seinem allgemeinen Wesen, er macht ihn zu einem Tier, das unmittelbar mit seiner Bestimmtheit zusammenfällt. Das Mittelalter ist die *Tiergeschichte* der Menschheit, ihre Zoologie.

Die moderne Zeit, die *Zivilisation,* begeht den umgekehrten Fehler. Sie trennt das *gegenständliche* Wesen des Menschen als ein nur *äußerliches,* mate-

rielles von ihm. Sie nimmt nicht den Inhalt des Menschen als seine wahre Wirklichkeit.

Das Weitere hierüber ist in dem Abschnitt: „bürgerliche Gesellschaft" zu entwickeln. Wir kommen zu

„§ 304. Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bedeutung."

Wir haben bereits gezeigt, daß der „in den früheren Sphären bereits vorhandene Unterschied der Stände" gar keine Bedeutung für die politische Sphäre oder nur die Bedeutung eines privaten, also eines nicht politischen Unterschiedes hat. Allein er hat nach Hegel hier auch nicht seine „bereits vorhandene Bedeutung" (die Bedeutung, die er in der bürgerlichen Gesellschaft hat), sondern das „politisch-ständische Element" affirmiert, indem es ihn aufnimmt, sein Wesen, und, in die politische Sphäre eingetaucht, erhält er eine „eigene", *diesem Element* und *nicht ihm* angehörige Bedeutung.

Als noch die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft politisch und der politische Staat die bürgerliche Gesellschaft war, war diese *Trennung*, die *Verdopplung* der Bedeutung der Stände, nicht vorhanden. Sie *bedeuteten* nicht *dieses* in der bürgerlichen und ein *anderes* in der politischen Welt. Sie erhielten keine *Bedeutung* in der politischen Welt, sondern sie *bedeuteten sich selbst*. Der Dualismus der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates, den die *ständische* Verfassung durch eine *Reminiszenz* zu lösen meint, tritt in ihr selbst so hervor, daß der *Unterschied der Stände* (das Unterschiedensein der bürgerlichen Gesellschaft in sich) in der *politischen* Sphäre eine andre Bedeutung erhält als in der bürgerlichen. Es ist hier anscheinend Identität, *dasselbe Subjekt*, aber in einer *wesentlich verschiedenen* Bestimmung, also in Wahrheit ein *doppeltes* Subjekt, und diese *illusorische Identität* (sie ist schon deshalb illusorisch, weil zwar das *wirkliche Subjekt*, der Mensch, in den verschiedenen Bestimmungen seines Wesens sich selbst gleichbleibt, seine Identität nicht verliert; aber hier ist nicht der Mensch Subjekt, sondern der Mensch ist mit einem Prädikat – dem Stand – identifiziert, und zugleich wird behauptet, daß er in dieser *bestimmten Bestimmtheit* und in einer *andern* Bestimmtheit, daß er als dies bestimmte ausschließende Beschränkte ein *anderes* als dieses Beschränkte ist) wird dadurch künstlich durch die Reflexion aufrechterhalten, daß einmal der bürgerliche Ständeunterschied als solcher eine Bestimmung erhält, die ihm erst aus der politischen Sphäre erwachsen soll, das andere Mal umgekehrt der Ständeunterschied in der politischen Sphäre eine Bestimmung erhält, die nicht aus der politischen Sphäre, sondern aus dem Subjekt der bürgerlichen hervorgeht. Um das eine beschränkte Subjekt, den bestimmten Stand (den Ständeunterschied) als das wesentliche Subjekt

beider Prädikate darzustellen oder um die Identität beider Prädikate zu beweisen, werden sie beide mystifiziert und in illusorischer unbestimmter Doppelgestalt entwickelt.

Es wird hier dasselbe Subjekt in verschiedenen *Bedeutungen* genommen, aber die Bedeutung ist nicht die Selbstbestimmung, sondern eine *allegorische*, untergeschobene Bestimmung. Man könnte für dieselbe Bedeutung ein andres konkretes Subjekt, man könnte für dasselbe Subjekt eine andere Bedeutung nehmen. Die Bedeutung, die der bürgerliche Ständeunterschied in der politischen Sphäre erhält, geht nicht aus ihm, sondern aus der politischen Sphäre hervor, und er könnte hier auch eine andere Bedeutung haben, was denn auch historisch der Fall war. Ebenso umgekehrt. Es ist dies die *unkritische*, die *mystische* Weise, eine *alte Weltanschauung* im Sinne einer neuen zu *interpretieren*, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird, worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt und weder die Gestalt zu ihrer Bedeutung und zur wirklichen Gestalt noch die Bedeutung zur Gestalt und zur wirklichen Bedeutung wird. Diese *Unkritik*, dieser *Mystizismus* ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassungen (κατ' ἐξοχὴν[1] der ständischen) wie auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts-* und *Religionsphilosophie*.

Am besten befreit man sich von dieser Illusion, wenn man die Bedeutung als das nimmt, was sie ist, als die *eigentliche Bestimmung*, sie als solche zum Subjekt macht und nun vergleicht, ob das ihr *angeblich* zugehörige Subjekt ihr *wirkliches Prädikat* ist, ob es ihr Wesen und wahre Verwirklichung darstellt.

„Seine" (des politisch-ständischen Elements) „zunächst abstrakte Stellung, nämlich des Extrems der *empirischen Allgemeinheit* gegen das *fürstliche* oder *monarchische Prinzip* überhaupt – in der nur die *Möglichkeit* der *Übereinstimmung* und damit ebenso die *Möglichkeit feindlicher* Entgegensetzung liegt –, diese abstrakte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältnisse (zum *Schlusse*, vergleiche Anmerkung zu § 302), daß ihre *Vermittelung* zur Existenz kommt."

Wir haben schon gesehn, daß die Stände gemeinschaftlich mit der Regierungsgewalt die Mitte zwischen dem monarchischen Prinzip und dem Volk bilden, zwischen dem Staatswillen, wie er als *ein* empirischer Wille und wie er als *viele* empirische Willen existiert, zwischen der *empirischen Einzelnheit* und der *empirischen Allgemeinheit*. Hegel mußte, wie er den Willen der bürgerlichen Gesellschaft als *empirische Allgemeinheit*, so den fürstlichen als *empirische Einzelnheit* bestimmen; aber er spricht den *Gegensatz* nicht in seiner ganzen Schärfe aus.

---

[1] hauptsächlich

Hegel fährt fort:

„Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§ 300) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt sein, wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren."

Allein die wahren Gegensätze sind Fürst und bürgerliche Gesellschaft. Und wir haben schon gesehn, dieselbe Bedeutung, welche die Regierungsgewalt von seiten des Fürsten, hat das ständische Element von seiten des Volkes. Wie jene in einem verzweigten Kreislauf *emaniert*, so *kondensiert* sich dieses in eine Miniaturausgabe, denn die konstitutionelle Monarchie kann sich bloß mit dem *Volk en miniature* vertragen. Das ständische Element ist ganz *dieselbe Abstraktion des politischen Staates* von seiten der bürgerlichen Gesellschaft, welche die Regierungsgewalt von seiten des Fürsten ist. Es scheint also die Vermittelung vollständig zustande gekommen zu sein. Beide Extreme haben von ihrer Sprödigkeit abgelassen, das Feuer ihres besondren Wesens entgegengeschickt, und die *gesetzgebende Gewalt*, deren Elemente ebensowohl die Regierungsgewalt als die Stände sind, scheint nicht erst die *Vermittelung* zur Existenz kommen lassen zu müssen, sondern selbst schon die zur *Existenz gekommene Vermittelung* zu sein. Auch hat Hegel schon dies *ständische Element gemeinschaftlich mit der Regierungsgewalt* als die *Mitte* zwischen Volk und Fürst (ebenso das ständische Element als die Mitte zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Regierung etc.) bezeichnet. Das vernünftige Verhältnis, der *Schluß*, scheint also fertig zu sein. Die *gesetzgebende Gewalt*, die Mitte, ist ein *mixtum compositum* der beiden Extreme, des fürstlichen Prinzips und der bürgerlichen Gesellschaft, der empirischen Einzelnheit und der empirischen Allgemeinheit, des Subjekts und des Prädikats. Hegel faßt überhaupt den *Schluß* als Mitte, als ein *mixtum compositum*. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mystische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelnheit.

Zunächst bemerken wir über diese ganze Entwicklung, daß die „Vermittelung", die Hegel hier zustande bringen will, keine Forderung ist, die er aus dem *Wesen* der *gesetzgebenden Gewalt*, aus ihrer eignen Bestimmung, sondern vielmehr aus *Rücksicht* auf eine außer ihrer wesentlichen Bestimmung liegende *Existenz* herleitet. Es ist eine *Konstruktion der Rücksicht*. Die gesetzgebende Gewalt vorzugsweise wird nur mit Rücksicht auf ein Drittes entwickelt. Es ist daher vorzugsweise die *Konstruktion ihres formellen Daseins*, welche alle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Die gesetzgebende Gewalt wird sehr

diplomatisch konstruiert. Es folgt dies aus der *falschen*, illusorischen κατ' ἐξοχὴν[1] *politischen* Stellung, die die gesetzgebende Gewalt im modernen Staat (dessen Interpret Hegel ist) hat. Es folgt daraus von selbst, daß dieser Staat kein *wahrer* Staat ist, weil in ihm die *staatlichen Bestimmungen*, deren eine die gesetzgebende Gewalt ist, nicht an und für sich, nicht theoretisch, sondern praktisch betrachtet werden müssen, nicht als selbständige, sondern als mit einem Gegensatz behaftete Mächte, nicht aus der Natur der Sache, sondern nach den Regeln der Konvention.

Also das ständische Element sollte eigentlich „gemeinschaftlich mit der Regierungsgewalt" die Mitte zwischen dem Willen der empirischen Einzelnheit, dem Fürsten, und dem Willen der empirischen Allgemeinheit, der bürgerlichen Gesellschaft, sein, allein in *Wahrheit*, realiter ist „*seine* Stellung" eine „zunächst abstrakte Stellung, nämlich *des Extrems der empirischen Allgemeinheit* gegen das *fürstliche* oder *monarchische Prinzip* überhaupt, in der nur die *Möglichkeit der Übereinstimmung* und damit ebenso die *Möglichkeit feindlicher Entgegensetzung* liegt", eine, wie Hegel richtig bemerkt, „abstrakte Stellung".

Zunächst scheint es nun, daß hier weder das „*Extrem der empirischen Allgemeinheit*" noch das „fürstliche oder monarchische Prinzip", das Extrem der empirischen Einzelnheit, sich gegenüberstehn. Denn von seiten der bürgerlichen Gesellschaft sind die Stände, wie von seiten des Fürsten die Regierungsgewalt *deputiert*. Wie das fürstliche Prinzip in der deputierten Regierungsgewalt aufhört, das Extrem der empirischen Einzelnheit zu sein, und vielmehr in ihr den „*grundlosen*" Willen aufgibt, sich zu der „*Endlichkeit*" des Wissens und der Verantwortlichkeit und des Denkens herabläßt, so scheint in dem ständischen Element die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr empirische Allgemeinheit, sondern ein sehr bestimmtes Ganzes zu sein, das ebensosehr den „Sinn und die Gesinnung des Staates und der Regierung als der Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen" hat (§ 302). Die bürgerliche Gesellschaft hat in ihrer ständischen Miniaturausgabe aufgehört, die „empirische Allgemeinheit" zu sein. Sie ist vielmehr zu einem Ausschuß, zu einer sehr bestimmten Zahl herabgesunken, und wenn der Fürst in der Regierungsgewalt sich empirische Allgemeinheit, so hat sich die bürgerliche Gesellschaft in den Ständen empirische Einzelnheit oder Besonderheit gegeben. Beide sind zu einer Besonderheit geworden.

Der einzige Gegensatz, der hier noch möglich ist, scheint der zwischen den beiden Repräsentanten der beiden Staatswillen, zwischen den beiden

[1] hauptsächlichen

Emanationen, zwischen dem *Regierungselement* und dem *ständischen* Element der gesetzgebenden Gewalt, scheint also ein *Gegensatz innerhalb der gesetzgebenden Gewalt selbst* zu sein. Die „*gemeinschaftliche*" Vermittelung scheint auch recht geeignet, sich wechselseitig in die Haare zu fallen. In dem Regierungselement der gesetzgebenden Gewalt hat sich die empirische, unzugängliche Einzelnheit des Fürsten *verirdischt* in einer Zahl beschränkter, faßbarer, verantwortlicher Personalitäten, und in dem ständischen Element hat sich die bürgerliche Gesellschaft *verhimmlischt* in eine Zahl politischer Männer. Beide Seiten haben ihre Unfaßbarkeit verloren. Die fürstliche Gewalt das unzugängliche, ausschließliche *empirische Eins*, die bürgerliche Gesellschaft das unzugängliche, verschwimmende *empirische All*, die eine ihre Sprödigkeit, die andere ihre Flüssigkeit. In dem ständischen Element einerseits, in dem Regierungselement der gesetzgebenden Gewalt andrerseits, welche zusammen bürgerliche Gesellschaft und Fürst vermitteln wollten, scheint also erst der *Gegensatz* zu einem kampfgerechten Gegensatz, aber auch zu einem *unversöhnlichen Widerspruch* gekommen zu sein.

Diese „*Vermittelung*" hat es also auch erst recht nötig, wie Hegel richtig entwickelt, „daß *ihre Vermittelung* zur *Existenz* kommt". Sie selbst ist vielmehr die Existenz des Widerspruches als der Vermittelung.

Daß diese Vermittelung von seiten des *ständischen Elementes* bewirkt werde, scheint Hegel ohne Grund zu behaupten. Er sagt:

„Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§ 300) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt sein, wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren."

Allein wir haben schon gesehen, Hegel stellt hier willkürlich und inkonsequent Fürst und Stände als Extreme gegenüber. Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt, so hat von seiten der bürgerlichen Gesellschaft das ständische Element diese Bestimmung. Sie stehn nicht nur mit der Regierungsgewalt gemeinschaftlich zwischen Fürst und bürgerlicher Gesellschaft, sie stehn auch zwischen der Regierung überhaupt und dem Volk (§ 302). Sie tun von seiten der bürgerlichen Gesellschaft mehr, als die Regierungsgewalt von seiten der fürstlichen Gewalt tut, da diese ja sogar selbst als Gegensatz dem Volke gegenübersteht. Sie hat also das Maß der Vermittelung vollgemacht. Warum also diese Esel mit noch mehr Säcken bepacken? Warum soll denn das ständische Element überall die Eselsbrücke bilden, sogar zwischen sich selbst und seinem Gegner? Warum ist es überall die Aufopferung selbst? Soll es sich selbst *eine* Hand abhauen, damit es nicht *mit beiden* seinem Gegner, dem Regierungselement der gesetzgebenden Gewalt, Widerpart halten kann?

Es kömmt noch hinzu, daß Hegel zuerst die Stände aus den Korporationen, Standesunterschieden etc. hervorgehn ließ, damit sie keine „bloße empirische Allgemeinheit" seien, und daß er sie jetzt umgekehrt zur „bloßen empirischen Allgemeinheit" macht, um den Standesunterschied aus ihnen hervorgehn [zu] lassen! Wie der Fürst durch die Regierungsgewalt als ihren Christus mit der b[ürgerlichen] Gesellschaft, so vermittelt sich die Gesellschaft durch die Stände als ihre Priester mit dem Fürsten.

Es scheint nun vielmehr die Rolle der Extreme, der fürstlichen Gewalt (empirischen Einzelnheit) und der bürgerlichen Gesellschaft (empirischen Allgemeinheit) sein zu müssen, vermittelnd zwischen „ihre Vermittelungen zu treten", um so mehr, da es „zu den wichtigsten logischen Einsichten gehört, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatz stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu sein aufhört und *organisches* Moment ist, daß es zugleich *Mitte* ist" (§ 302 Anmerkung). Die bürgerliche Gesellschaft scheint diese Rolle nicht übernehmen zu können, da sie in der „gesetzgebenden Gewalt" als *sie selbst*, als Extrem keinen Sitz hat. Das andere Extrem, das sich *als solches* inmitten der gesetzgebenden Gewalt befindet, das fürstliche Prinzip, scheint also den Mittler zwischen dem ständischen und dem Regierungselement bilden zu müssen. Es scheint auch dazu qualifiziert [zu] sein. Denn einerseits ist in ihm das Ganze des Staates, also auch die bürgerliche Gesellschaft, repräsentiert, und speziell hat es mit den Ständen die „empirische Einzelnheit" des Willens gemein, da die empirische Allgemeinheit nur wirklich ist als empirische Einzelnheit. Es steht ferner der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur als *Formel*, als Staats*bewußtsein* gegenüber wie die Regierungsgewalt. Es *ist* selbst Staat, es hat das *materielle, natürliche* Moment mit der bürgerlichen Gesellschaft gemein. Andrerseits ist der Fürst die Spitze und der Repräsentant der Regierungsgewalt. (Hegel, der alles umkehrt, macht die Regierungsgewalt zum Repräsentanten, zur Emanation des Fürsten. Weil er bei der Idee, deren Dasein der Fürst sein soll, nicht die wirkliche Idee der Regierungsgewalt, nicht die Regierungsgewalt als Idee, sondern das Subjekt der absoluten Idee vor Augen hat, die im Fürsten *körperlich* existiert, so wird die Regierungsgewalt zu einer *mystischen Fortsetzung der in* seinem Körper – *dem fürstlichen Körper – existierenden Seele.*)

Der Fürst mußte also in der gesetzgebenden Gewalt die Mitte zwischen der Regierungsgewalt und dem ständischen Element bilden, allein die Regierungsgewalt ist ja die Mitte zwischen ihm und der ständischen und die ständische zwischen ihm und der bürgerlichen Gesellschaft. Wie sollte er das untereinander vermitteln, dessen er zu seiner Mitte nötig hat, um kein ein-

seitiges Extrem zu sein? Hier tritt das ganze Ungereimte dieser Extreme, die abwechselnd bald die Rolle des Extrems, bald die Mitte spielen, hervor. Es sind Janusköpfe, die sich bald von vorn, bald von hinten zeigen und vorn einen anderen Charakter haben als hinten. Das, was zuerst als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt, tritt nun selbst als Extrem auf, und das eine der zwei Extreme, das durch es mit dem anderen vermittelt war, tritt nun wieder als Mitte (weil in *seiner Unterscheidung* von dem anderen Extrem) zwischen sein Extrem und seine Mitte. Es ist eine wechselseitige Bekomplimentierung. Wie wenn ein Mann zwischen zwei Streitende tritt und nun wieder einer der Streitenden zwischen den vermittelnden Mann und den Streitenden. Es ist die Geschichte von dem Mann und der Frau, die sich stritten, und von dem Arzt, der als Vermittler zwischen sie treten wollte, wo nun wieder die Frau den Arzt mit ihrem Mann und der Mann seine Frau mit dem Arzt vermitteln mußte. Es ist wie der Löwe im „Sommernachtstraum", der ausruft: „Ich bin Löwe, und ich bin nicht Löwe, sondern Schnock."[25] So ist hier jedes Extrem bald der Löwe des Gegensatzes, bald der Schnock der Vermittelung. Wenn das eine Extrem ruft: „Jetzt bin ich Mitte", so dürfen es die beiden anderen nicht anrühren, sondern nur nach dem andren schlagen, das eben Extrem war. Man sieht, es ist eine Gesellschaft, die kampflustig im Herzen ist, aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet, um sich wirklich zu prügeln, und die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein, daß der Dritte, der dazwischentritt, die Prügel bekommen soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als der Dritte auf, und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung. Dieses System der Vermittelung kommt auch so zustande, daß derselbe Mann, der seinen Gegner prügeln will, ihn nach den andren Seiten gegen andre Gegner vor Prügeln beschützen muß und so in dieser doppelten Beschäftigung nicht zur Ausführung seines Geschäftes kommt. Es ist merkwürdig, daß Hegel, der diese Absurdität der Vermittelung auf ihren abstrakten, logischen, daher unverfälschten, untransigierbaren Ausdruck reduziert, sie zugleich als *spekulatives Mysterium* der Logik, als das vernünftige Verhältnis, als den Vernunftschluß bezeichnet. Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittelung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern. (Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelnheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik. Das Weitere hierüber gehört in die Kritik der Hegelschen Logik.)

Dem scheint entgegenzustehn: Les extrêmes se touchent.[1] Nordpol und Südpol ziehen sich an; weibliches Geschlecht und männliches ziehen sich ebenfalls an, und erst durch die Vereinigung ihrer extremen Unterschiede wird der Mensch.

Andrerseits. Jedes Extrem *ist* sein andres Extrem. Der abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*; der *abstrakte Materialismus* ist der *abstrakte Spiritualismus* der Materie.

Was das erste betrifft, so sind Nordpol und Südpol beide *Pol*; ihr *Wesen* ist identisch; ebenso sind *weibliches und männliches* Geschlecht beide eine *Gattung*, ein *Wesen*, menschliches Wesen. Nord und Süd sind entgegengesetzte Bestimmungen *eines* Wesens; der Unterschied eines *Wesens* auf seiner *höchsten Entwicklung*. Sie sind das *differenzierte* Wesen. Sie sind, was sie sind, *nur* als eine *unterschiedne* Bestimmung, und zwar als *diese* unterschiedne Bestimmung des Wesens. *Wahre wirkliche* Extreme wären Pol und Nichtpol, menschliches und *un*menschliches Geschlecht. Der Unterschied ist hier ein *Unterschied der Existenz*, dort ein Unterschied der *Wesen*, *zweier* Wesen. Was das zweite betrifft, so liegt hier die Hauptbestimmung darin, daß ein *Begriff* (Dasein etc.) *abstrakt* gefaßt wird, daß er nicht als selbständig, sondern als eine *Abstraktion* von einem anderen und nur als diese *Abstraktion* Bedeutung hat; also z. B. der Geist nur die *Abstraktion* von der Materie ist. Es versteht sich dann von selbst, daß er eben, weil diese Form seinen Inhalt ausmachen soll, vielmehr das *abstrakte Gegenteil*, der Gegenstand, von dem er abstrahiert, in seiner Abstraktion, also hier der abstrakte Materialismus, sein reales Wesen ist. Wäre die *Differenz* innerhalb der Existenz *eines* Wesens nicht verwechselt worden teils mit der *verselbständigten Abstraktion* (versteht sich, nicht von einem andern, sondern eigentlich von sich selbst), teils mit dem *wirklichen* Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen, so wäre ein dreifacher Irrtum verhindert worden: 1. daß, weil nur das Extrem wahr sei, jede Abstraktion und Einseitigkeit sich für wahr hält, wodurch ein Prinzip statt als Totalität in sich selbst nur als Abstraktion von einem andern erscheint; 2. daß die *Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, die nichts anderes ist als sowohl ihre Selbsterkenntnis wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes, als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht wird; 3. daß man ihre Vermittelung versucht. Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andre nicht die *Bedeutung* der *wahren Wirklichkeit*.

[1] Gegensätze ziehen sich an.

Das eine greift über das andre über. Die Stellung ist keine gleiche. Z. B. Christentum oder Religion überhaupt und Philosophie sind Extreme. Aber in Wahrheit bildet die Religion zur Philosophie keinen *wahren* Gegensatz. Denn die Philosophie begreift die *Religion* in ihrer *illusorischen* Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie – sofern sie eine Wirklichkeit sein will – in sich selbst aufgelöst. Es gibt keinen wirklichen Dualismus des *Wesens*. Später mehr hierüber.

Es fragt sich, wie kommt Hegel überhaupt zu dem Bedürfnis einer neuen *Vermittelung* von seiten des ständischen Elements? Oder teilt Hegel mit „das häufige, aber höchst gefährliche Vorurteil, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des *Gegensatzes* gegen die Regierung, als ob dies ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen"? (§ 302 Anmerk.)

Die Sache ist einfach die: Einerseits haben wir gesehn, daß in der „gesetzgebenden Gewalt" die bürgerliche Gesellschaft als „ständisches" Element und die fürstliche Macht als „Regierungselement" sich erst zum wirklichen unmittelbar praktischen Gegensatz begeistet haben.

Andrerseits: Die gesetzgebende Gewalt ist Totalität. Wir finden in ihr die Deputation des fürstlichen Prinzips, „die Regierungsgewalt"; 2. die Deputation der bürgerlichen Gesellschaft, das „ständische" Element; aber außerdem befindet sich in ihr 3. das eine *Extrem als solches*, das fürstliche Prinzip, während das andere Extrem, die bürgerliche Gesellschaft, als solches sich nicht in ihr befindet. Dadurch wird erst das „ständische" Element zu dem Extrem des „fürstlichen" Prinzips, das eigentlich die bürgerliche Gesellschaft sein sollte. Erst als „ständisches" Element organisiert sich, wie wir gesehn haben, die bürgerliche Gesellschaft zu einem *politischen* Dasein. Das „ständische" Element ist ihr *politisches* Dasein, ihre *Transsubstantiation* in den politischen Staat. Die „gesetzgebende Gewalt" ist daher, wie wir gesehn, erst der eigentliche *politische Staat* in seiner Totalität. Hier ist also 1. fürstliches Prinzip, 2. Regierungsgewalt, 3. bürgerliche Gesellschaft. Das „ständische" Element ist „die *bürgerliche Gesellschaft des politischen Staates*", der „gesetzgebenden Gewalt". Das Extrem, das die bürgerliche Gesellschaft zum Fürsten bilden sollte, ist daher das „*ständische*" Element. (Weil die bürgerliche Gesellschaft die Unwirklichkeit des politischen Daseins, so ist das politische Dasein der bürgerlichen Gesellschaft ihre eigne Auflösung, ihre Trennung von sich selbst.) Ebenso bildet es daher einen Gegensatz zur Regierungsgewalt.

Hegel bezeichnet daher auch das „ständische" Element wieder als das „Extrem der empirischen Allgemeinheit", das eigentlich die bürgerliche Gesellschaft selbst ist. (Hegel hat daher unnützerweise das politisch-stän-

dische Element aus den Korporationen und unterschiednen Ständen hervorgehn lassen. Dies hätte bloß Sinn, wenn nun die unterschiednen Stände als solche die gesetzgebenden Stände wären, also der Unterschied der bürgerlichen Gesellschaft, die bürgerliche Bestimmung re vera[1] die politische Bestimmung. Wir hätten dann nicht eine *gesetzgebende Gewalt* des Staatsganzen, sondern die *gesetzgebende Gewalt* der verschiednen Stände und Korporationen und Klassen über das Staatsganze. Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft empfingen keine politische Bestimmung, sondern sie bestimmten den politischen Staat. Sie machten ihre *Besonderheit* zur bestimmenden Gewalt des Ganzen. Sie wären die Macht des Besonderen über das Allgemeine. Wir hätten auch nicht eine gesetzgebende Gewalt, sondern mehrere gesetzgebende Gewalten, die unter sich und mit der Regierung transigierten. Allein Hegel hat die moderne Bedeutung des ständischen Elements, die Verwirklichung des Staatsbürgertums, des bourgeois zu sein, vor Augen. Er will, daß das „an und für sich Allgemeine", der politische Staat, nicht von der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird, sondern umgekehrt sie bestimmt. Während er also die Gestalt des mittelaltrig-ständischen Elements aufnimmt, gibt er ihm die entgegengesetzte Bedeutung, von dem Wesen des politischen Staates bestimmt zu werden. Die Stände als Repräsentanten der Korporationen etc. wären nicht die „empirische Allgemeinheit", sondern die „empirische Besonderheit", die „Besonderheit der Empirie"!) Die „gesetzgebende Gewalt" bedarf daher in sich selbst der *Vermittelung*, d.h. einer Vertuschung des Gegensatzes, und diese Vermittelung muß vom „ständischen Element" ausgehn, weil das ständische Element innerhalb der gesetzgebenden Gewalt die Bedeutung der Repräsentation der bürgerlichen Gesellschaft verliert und zum *primären* Element wird, selbst die bürgerliche Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt ist. Die „gesetzgebende Gewalt" ist die Totalität des politischen Staates, eben daher der zur *Erscheinung getriebene Widerspruch* desselben. Sie ist daher ebensosehr seine *gesetzte* Auflösung. Ganz verschiedene Prinzipien karambolieren in ihr. *Es erscheint* dies allerdings als *Gegensatz* der Elemente des fürstlichen Prinzips und des Prinzips des ständischen Elements etc. In *Wahrheit* aber ist es die Antinomie des *politischen Staates* und der *bürgerlichen Gesellschaft*, der *Widerspruch des abstrakten politischen Staates* mit sich selbst. Die gesetzgebende Gewalt ist die *gesetzte* Revolte. (Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung* als *Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*, wie z.B. hier der Widerspruch

[1] in Wirklichkeit

der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst nur der Widerspruch des politischen Staats, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst ist.

Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzten *dogmatischen* Irrtum. So kritisiert sie z.B. die Konstitution. Sie macht auf die Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam etc. Sie findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft*, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von eins und drei beseitigte. Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung. Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.)

Hegel drückt dies so aus, daß in der Stellung des politisch-ständischen Elementes zum fürstlichen „nur die *Möglichkeit der Übereinstimmung* und damit ebenso die *Möglichkeit feindlicher* Entgegensetzung liegt".

Die Möglichkeit der Entgegensetzung liegt überall, wo *verschiedene* Willen zusammentreffen. Hegel sagt selbst, daß die „Möglichkeit der Übereinstimmung" die „Möglichkeit der Entgegensetzung" ist. Er muß also jetzt ein Element bilden, was die „*Unmöglichkeit der Entgegensetzung*" und die „*Wirklichkeit* der Übereinstimmung" ist. Ein solches Element wäre also ihm die Freiheit der Entschließung und des Denkens dem fürstlichen Willen und der Regierung gegenüber. Es gehörte also nicht mehr zum „ständisch-politischen" Element. Es wäre vielmehr ein Element des fürstlichen Willens und der Regierung und befände sich in demselben Gegensatz zum *wirklichen* ständischen Element wie die Regierung selbst.

Sehr wird diese Forderung schon herabgestimmt durch den Schluß des Paragraphen:

„Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§ 300) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt sein, wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren."

Das Moment, was von Seite der Stände abgeschickt wird, muß die *umgekehrte* Bestimmung haben, als die Regierungsgewalt von seiten der Fürsten hat, da fürstliches und ständisches Element entgegengesetzte Extreme sind. Wie der Fürst sich in der Regierungsgewalt demokratisiert, so muß sich dies „ständische" Element in seiner Deputation *monarchisieren*. Was Hegel also

will, ist ein *fürstliches Moment von seiten der Stände*. Wie die Regierungsgewalt ein ständisches Moment von seiten des Fürsten, so soll es auch ein fürstliches Moment von seiten der Stände geben.

Die „Wirklichkeit der Übereinstimmung" und die „Unmöglichkeit der Entgegensetzung" verwandelt sich in folgende Forderung: [Es] „muß von seiten der Stände aus ein Moment derselben nach der *Bestimmung* gekehrt sein, *wesentlich* als das *Moment* der *Mitte* zu *existieren*". Nach der *Bestimmung* gekehrt sein! Diese Bestimmung haben nach § 302 die Stände überhaupt. Es müßte hier nicht mehr „*Bestimmung*", sondern „*Bestimmtheit*" sein.

Und was ist das überhaupt für eine Bestimmung, „wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren"? Seinem „Wesen" nach „Buridans Esel"[142] sein.

Die Sache ist einfach die:

Die Stände sollen „Vermittelung" zwischen Fürst und Regierung einerseits und Volk andrerseits sein, aber sie sind es nicht, sie sind vielmehr der organisierte *politische* Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft. Die „gesetzgebende Gewalt" bedarf in sich selbst der *Vermittelung*, und zwar, wie gezeigt, einer Vermittelung von seiten der Stände aus. Die vorausgesetzte *moralische* Übereinstimmung der beiden Willen, von denen der eine der Staatswille als fürstlicher Wille und der andere der Staatswille als der Wille der bürgerlichen Gesellschaft ist, reicht nicht aus. Die gesetzgebende Gewalt ist zwar erst der organisierte, *totale* politische Staat, aber eben in ihr erscheint, weil in seiner höchsten Entwicklung, auch der unverhüllte Widerspruch des *politischen Staates* mit sich selbst. Es muß also der *Schein* einer *wirklichen Identität* zwischen fürstlichem und ständischem Willen gesetzt werden. *Das ständische Element muß als fürstlicher Wille oder der fürstliche Wille muß als ständisches Element gesetzt werden.* Das ständische Element muß sich als die Wirklichkeit eines Willens setzen, der nicht der Wille des ständischen Elementes ist. Die *Einheit*, die nicht im *Wesen* vorhanden ist (sonst müßte sie sich durch die *Wirksamkeit* und nicht durch die *Daseinsweise* des ständischen Elementes beweisen), muß wenigstens als eine *Existenz* vorhanden sein, oder eine *Existenz* der gesetzgebenden Gewalt (des ständischen Elements) hat die *Bestimmung*, diese *Einheit des Nichtvereinten* zu sein. Dieses Moment des ständischen Elements, Pairskammer, Oberhaus etc., ist die höchste *Synthese* des politischen Staates in der betrachteten Organisation. Es ist zwar nicht damit erreicht, was Hegel will, „die Wirklichkeit der Übereinstimmung" und die „Unmöglichkeit feindlicher Entgegensetzung", vielmehr bleibt es bei der „Möglichkeit der Übereinstimmung". Allein es ist die *gesetzte Illusion* von der *Einheit des politischen Staates mit sich selbst* (des fürstlichen und stän-

dischen Willens, weiter dem Prinzip des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft), von dieser *Einheit* als *materiellem* Prinzip, d. h. so, daß nicht nur zwei entgegengesetzte Prinzipien sich vereinen, sondern daß die Einheit derselben *Natur*, Existentialgrund ist. Dieses Moment des ständischen Elementes ist die *Romantik* des politischen Staats, die *Träume* seiner Wesenhaftigkeit oder seiner Übereinstimmung mit sich selbst. Es ist eine *allegorische* Existenz.

Es hängt nun von dem wirklichen status quo des Verhältnisses zwischen ständischem Element und fürstlichem ab, ob diese *Illusion* wirksame Illusion oder *bewußte Selbsttäuschung* ist. Solange Stände und fürstliche Gewalt *faktisch* übereinstimmen, sich vertragen, ist die *Illusion* ihrer *wesentlichen* Einheit eine *wirkliche*, also *wirksame* Illusion. Im Gegenfall, wo sie ihre Wahrheit betätigen sollte, wird sie zur *bewußten Unwahrheit* und ridicule[1].

„§ 305. Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Prinzip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein hat."

Wir haben schon die Inkonsequenz Hegels nachgewiesen, 1. das politisch-ständische Element in seiner *modernen* Abstraktion von der bürgerlichen Gesellschaft etc. zu fassen, nachdem er es aus den Korporationen hat hervorgehn lassen; 2. es jetzt wieder nach dem *Ständeunterschied der bürgerlichen Gesellschaft* zu bestimmen, nachdem er die politischen Stände als solche als das „Extrem der empirischen Allgemeinheit" schon bestimmt hat.

Die *Konsequenz* wäre nun: Die *politischen Stände* für sich zu betrachten, als neues Element, und nun aus ihnen jetzt die § 304 geforderte Vermittelung zu konstruieren.

Allein sehn wir nun, wie Hegel den bürgerlichen Ständeunterschied wieder hereinzieht und zugleich den Schein hervorbringt, daß nicht die *Wirklichkeit* und das *besondere Wesen* des bürgerlichen Ständeunterschieds die *höchste politische Sphäre*, die gesetzgebende Gewalt bestimmt, sondern umgekehrt zu einem bloßen *Material* herabsinkt, das die politische Sphäre nach *ihrem*, aus ihr selbst hervorgehenden Bedürfnis formiert und konstruiert.

„Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Prinzip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich." (Der Bauernstand.)

[1] Lächerlichkeit

Worin besteht nun diese *prinzipielle Fähigkeit* oder diese *Fähigkeit des Prinzips* des Bauernstandes? Er hat

„das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein".

Das „auf sich beruhende Wollen" bezieht sich auf die Subsistenz, den „Grundbesitz", die mit dem fürstlichen Element gemeinschaftliche „Naturbestimmung" auf das „Familienleben" als Basis.

Die Subsistenz des „Grundbesitzes" und ein „auf sich beruhendes Wollen" sind zwei verschiedne Dinge. Es müßte vielmehr von einem auf „Grund und Boden *ruhenden* Wollen" die Rede sein. Es müßte aber vielmehr von einem „auf der Staatsgesinnung", nicht von einem *auf sich*, sondern von einem *im Ganzen* ruhenden Willen die Rede sein.

An die Stelle der „Gesinnung", des „Besitzes des Staatsgeistes" tritt der „*Grund*besitz".

Was ferner das „*Familienleben*" als Basis angeht, so scheint die „soziale" Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft höher zu stehn als diese „natürliche Sittlichkeit". Ferner ist das „Familienleben" die „*natürliche Sittlichkeit*" *der anderen Stände* oder des Bürgerstandes der bürgerlichen Gesellschaft ebensowohl als des Bauernstandes. Daß aber das „Familienleben" bei dem Bauernstande nicht nur das Prinzip der Familie, sondern die Basis seines sozialen Daseins überhaupt ist, scheint ihn vielmehr für die höchste politische Aufgabe unfähig zu machen, indem er patriarchalische Gesetze auf eine nicht patriarchalische Sphäre anwenden wird und das Kind oder den Vater, den Herrn und den Knecht da geltend macht, wo es sich um den *politischen* Staat, um das *Staatsbürgertum* handelt.

Was die *Naturbestimmung* des *fürstlichen* Elements betrifft, so hat Hegel keinen patriarchalischen, sondern einen *modern konstitutionellen* König entwickelt. Seine Naturbestimmung besteht darin, daß er der *körperliche Repräsentant* des Staates ist und als *König* geboren oder das Königtum seine *Familienerbschaft* ist, aber was hat das mit dem Familienleben als der Basis des Bauernstandes, was hat die natürliche Sittlichkeit mit der Naturbestimmung der Geburt als solcher gemein? Der König teilt das mit dem Pferd, daß, wie dieses als Pferd, der König als König geboren wird.

Hätte Hegel den von ihm angenommenen Ständeunterschied als solchen zum politischen gemacht, so war ja schon der Bauernstand als solcher ein selbständiger Teil des ständischen Elements, und wenn er als solcher ein Moment der Vermittelung mit dem Fürstentum ist, was bedürfte es dann der

Konstruktion einer *neuen* Vermittelung? Und warum ihn aus dem eigentlich ständischen Moment herausscheiden, da dieses ja nur durch die Scheidung von ihm in die „abstrakte" Stellung zum fürstlichen Element gerät? Nachdem Hegel aber eben das politisch-ständische Element als ein eigentümliches Element, als eine *Transsubstantiation des Privatstandes in das Staatsbürgertum* entwickelt hat und eben deswegen der Vermittelung bedürftig gefunden hat, wie darf Hegel nun diesen Organismus wieder auflösen in den Unterschied des Privatstandes, also in den Privatstand, und aus diesem die Vermittelung des politischen Staates mit sich selbst herholen?

Überhaupt welche Anomalie, daß die höchste *Synthese* des politischen Staates nichts andres ist als die Synthese von Grundbesitz und Familienleben!

Mit einem Wort:

Sobald die bürgerlichen Stände als solche politische Stände sind, bedarf es jener Vermittelung nicht, und sobald es jener Vermittelung bedarf, ist der bürgerliche Stand nicht politisch, also auch nicht jene Vermittelung. Der Bauer ist dann nicht als Bauer, sondern als Staatsbürger ein Teil des politisch-ständischen Elements, während umgekehrt ([wo er] als *Bauer* Staatsbürger oder als Staatsbürger Bauer ist) sein Staatsbürgertum das *Bauerntum*, er nicht als Bauer Staatsbürger, sondern als Staatsbürger Bauer ist!

Es ist hier also eine Inkonsequenz Hegels *innerhalb seiner eignen* Anschauungsweise, und eine solche Inkonsequenz ist *Akkommodation.* Das politisch-ständische Element ist im modernen Sinne, in dem von Hegel entwickelten Sinne, die *vollzogene gesetzte Trennung der bürgerlichen Gesellschaft von ihrem Privatstand und seinen Unterschieden.* Wie kann Hegel den Privatstand zur *Lösung* der Antinomien der *gesetzgebenden* Gewalt in sich selbst machen? Hegel will das mittelalterliche ständische System, aber in dem modernen Sinn der gesetzgebenden Gewalt, und er will die moderne gesetzgebende Gewalt, aber in dem Körper des mittelalterlich-ständischen Systems! Es ist schlechtester Synkretismus.

Anfang § 304 heißt es:

„Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung."

Aber in seiner *eigenen* Bestimmung enthält das politisch-ständische Element diesen Unterschied nur dadurch, daß es ihn annulliert, daß es ihn in sich vernichtigt, *von ihm abstrahiert.*

Wird der Bauernstand oder, wie wir weiter hören werden, der *potenzierte* Bauernstand, der adlige Grundbesitz, als solcher auf die beschriebene Weise zur Vermittelung des totalen *politischen* Staates, der gesetzgebenden Gewalt

in sich selbst gemacht, so ist das allerdings die Vermittelung des ständisch-politischen Elements mit der fürstlichen Gewalt in dem Sinn, als es die *Auflösung* des politisch-ständischen Elementes als eines wirklichen politischen Elementes ist. Nicht der Bauernstand, sondern der *Stand*, der *Privatstand*, die *Analyse* (Reduktion) des politisch-ständischen Elementes in den Privatstand ist hier die *wiederhergestellte Einheit des politischen Staats mit sich selbst*. (Nicht der *Bauernstand* als solcher ist hier die *Vermittelung*, sondern seine Trennung von dem politisch-ständischen *Element* in seiner Qualität als *bürgerlicher Privatstand*; dies, daß sein Privatstand ihm eine gesonderte Stellung in dem politisch-ständischen Element gibt, also auch der andre Teil des politisch-ständischen Elements die Stellung eines *besondren* Privatstandes erhält, also *aufhört*, das Staatsbürgertum der bürgerlichen Gesellschaft zu repräsentieren.) Es ist hier nun nicht mehr der *politische* Staat als *zwei entgegengesetzte Willen* vorhanden, sondern auf der einen Seite steht der politische Staat (Regierung und Fürst) und auf der andern die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Unterschied vom politischen Staat. (Die verschiedenen Stände.) Damit ist denn auch der politische Staat als *Totalität* aufgehoben.

Der nächste Sinn der *Verdoppelung* des politisch-ständischen Elementes in sich selbst als einer Vermittelung mit der fürstlichen Gewalt ist überhaupt, daß die *Trennung* dieses Elementes in sich selbst, sein eigner Gegensatz in sich selbst seine *wiederhergestellte* Einheit mit der fürstlichen Gewalt ist. Der Grunddualismus zwischen dem *fürstlichen* und dem ständischen Element der gesetzgebenden Gewalt wird *neutralisiert* durch den Dualismus des ständischen Elementes in sich selbst. Bei Hegel aber geschieht diese Neutralisation dadurch, daß das politisch-ständische Element sich von seinem *politischen* Element selbst trennt.

Was den *Grundbesitz* als *Subsistenz*, welche der *Souveränität* des Willens, der *fürstlichen Souveränität*, und das *Familienleben* als Basis des Bauernstandes, welche der *Naturbestimmung* der fürstlichen Gewalt entsprechen soll, betrifft, so kommen wir später darauf zurück. Hier im § 305 ist das „*Prinzip*" des Bauernstandes entwickelt, „das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden".

Im § 306 wird die „Konstituierung" „für die politische Stellung und Bedeutung" vorgenommen. Sie reduziert sich darauf: „Das Vermögen wird" „ein *unveräußerliches*, mit dem *Majorat* belastetes *Erbgut*". Das „Majorat" wäre also die politische Konstituierung des Bauernstandes.

„Die Begründung des Majorats", heißt es im Zusatz, „liegt darin, daß der Staat nicht auf bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Notwendiges rechnen soll. Nun ist die Gesinnung freilich an ein Vermögen nicht gebunden, aber

der relativ notwendige Zusammenhang ist, daß, wer ein selbständiges Vermögen hat, von äußeren Umständen nicht beschränkt ist und so ungehemmt auftreten und für den Staat handeln kann."

Erster Satz. Dem Staat genügt nicht „die *bloße Möglichkeit der Gesinnung*", er soll auf ein „*Notwendiges*" rechnen.

Zweiter Satz. „Die Gesinnung ist an ein Vermögen nicht gebunden", d.h., die Gesinnung des Vermögens ist eine „*bloße Möglichkeit*".

Dritter Satz. Aber es findet ein „*relativ notwendiger Zusammenhang*" statt, nämlich, „daß, wer ein selbständiges Vermögen hat etc., für den Staat handeln *kann*", d.h., das *Vermögen* gibt die „*Möglichkeit*" der Staatsgesinnung, aber eben die „Möglichkeit" genügt nach dem ersten Satz nicht.

Zudem hat Hegel nicht entwickelt, daß der *Grundbesitz* das einzige „selbständige Vermögen" ist.

Die *Konstituierung seines Vermögens zur Unabhängigkeit* ist die Konstituierung des Bauernstandes „für die politische Stellung und Bedeutung". Oder „die Unabhängigkeit des Vermögens" *ist* seine „politische Stellung und Bedeutung".

Diese Unabhängigkeit wird weiter so entwickelt:

Sein „*Vermögen*" ist „*unabhängig* vom *Staatsvermögen*". Unter Staatsvermögen wird hier offenbar die *Regierungskasse* verstanden. In dieser Beziehung steht „der *allgemeine* Stand" „*gegenüber*" „als vom *Staat* wesentlich abhängig". So heißt es in der Vorrede p. 13:

„Ohnehin" wird „bei uns die Philosophie nicht wie etwa bei den Griechen als eine private Kunst exerziert", „sondern sie" hat „eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste".

Also auch die Philosophie „*wesentlich*" von der Regierungskasse abhängig.

Sein *Vermögen* ist *unabhängig* „von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes überhaupt". In dieser Hinsicht steht ihm der „Stand des Gewerbes" „als der vom Bedürfnis abhängige und darauf hingewiesene" gegenüber.

Dies Vermögen ist so „wie von der *Gunst* der *Regierungsgewalt*, so von der *Gunst* der *Menge*" unabhängig.

Er ist endlich selbst *gegen die eigene Willkür* dadurch festgestellt, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes, „des Rechts der anderen Bürger, teils über ihr ganzes Eigentum frei zu disponieren, teils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an sie übergehend zu wissen, entbehren".

Die Gegensätze haben hier eine ganz neue und sehr materielle Gestalt angenommen, wie wir sie in dem Himmel des politischen Staates kaum erwarten dürften.

Der Gegensatz, wie ihn Hegel entwickelt, ist in seiner Schärfe ausgesprochen der Gegensatz von *Privateigentum* und *Vermögen.*

Der *Grundbesitz* ist das *Privateigentum* κατ' ἐξοχὴν[1], das *eigentliche* Privateigentum. Seine exakte *Privat*natur tritt hervor 1. als *„Unabhängigkeit* vom *Staatsvermögen"*, der *„Gunst der Regierungsgewalt"*, dem Eigentum, wie es als „allgemeines Eigentum des politischen Staats" existiert, ein nach der Konstruktion des politischen Staates *besonderes Vermögen* neben anderen Vermögen; 2. als *„Unabhängigkeit* vom Bedürfnis" der Sozietät oder dem „sozialen Vermögen", der „Gunst der Menge". (Ebenso bezeichnend ist, daß der Anteil am Staatsvermögen als *„Gunst* der *Regierungsgewalt"*, wie der Anteil am sozialen Vermögen als *„Gunst* der *Menge"* gefaßt wird.) Das Vermögen des „allgemeinen Standes" und des „Gewerbestandes" ist kein *eigentliches Privateigentum,* weil es dort *direkt,* hier *indirekt* durch den Zusammenhang mit dem allgemeinen Vermögen oder dem Eigentum als sozialem Eigentum bedingt ist, eine *Partizipation* an demselben ist, darum allerdings auf beiden Seiten durch „Gunst", d. h. durch den „Zufall des Willens" vermittelt ist. Dem gegenüber steht der *Grundbesitz* als das *souveräne Privateigentum,* das noch nicht die Gestalt des Vermögens, d. h. eines durch den *sozialen Willen* gesetzten Eigentums, erreicht hat.

Die politische Verfassung in ihrer höchsten Spitze ist also die *Verfassung des Privateigentums.* Die höchste *politische Gesinnung* ist die *Gesinnung des Privateigentums.* Das *Majorat* ist bloß die *äußere* Erscheinung von der *innern* Natur des *Grundbesitzes.* Dadurch, daß er *unveräußerlich* ist, sind ihm die *sozialen* Nerven abgeschnitten und *seine Isolierung von der bürgerlichen Gesellschaft* gesichert. Dadurch, daß er nicht nach der „Gleichheit der Liebe zu den Kindern" übergeht, ist er sogar von der kleinern Sozietät, der natürlichen Sozietät der *Familie,* ihrem Willen und ihren Gesetzen losgesagt, unabhängig, bewahrt also die *schroffe* Natur des *Privateigentums* auch vor dem Übergang in das *Familienvermögen.*

Hegel hatte § 305 den Stand des Grundbesitzes fähig erklärt, zu der „politischen Beziehung" konstituiert zu werden, weil das „Familienleben" seine „Basis" sei. Er hat aber selbst die „Liebe" für die Basis, für das Prinzip, für den *Geist* des Familienlebens erklärt. In dem Stand, der das Familienleben zu seiner Basis hat, fehlt also die *Basis des Familienlebens,* die Liebe als das

[1] hauptsächlich

wirkliche, also wirksame und determinierende Prinzip. Es ist das *geistlose* Familienleben, die *Illusion* des Familienlebens. In seiner höchsten Entwicklung *widerspricht* das *Prinzip des Privateigentums* dem *Prinzip der Familie.* Es kommt also im Gegensatz zum *Stand der natürlichen Sittlichkeit,* des Familienlebens, vielmehr erst in der bürgerlichen Gesellschaft das *Familienleben* zum Leben der Familie, zum *Leben der Liebe.* Jener ist vielmehr die *Barbarei* des Privateigentums *gegen* das Familienleben.

Das wäre also die *souveräne Herrlichkeit des Privateigentums,* des *Grundbesitzes,* worüber in neueren Zeiten so viele Sentimentalitäten stattgehabt haben und so viele buntfarbige Krokodilstränen vergossen worden sind.

Es nützt Hegel nichts zu sagen, daß das *Majorat* bloß eine *Forderung der Politik* sei und in seiner *politischen* Stellung und Bedeutung gefaßt werden müsse. Es nützt ihm nichts zu sagen:

„Die Sicherheit und Festigkeit dieses Standes kann noch durch die Institution des Majorats vermehrt werden, welche jedoch *nur in politischer Rücksicht* wünschenswert ist, denn es ist damit ein Opfer für den *politischen Zweck* verbunden, daß der Erstgeborene *unabhängig leben könne.*"

Es ist bei Hegel eine gewisse Dezenz, der *Anstand des Verstandes.* Er will nicht das Majorat an und für sich, er will es nur in bezug auf ein andres, nicht als Selbstbestimmung, sondern als Bestimmtheit eines andren, nicht als Zweck, sondern als *Mittel* zu einem Zweck rechtfertigen und konstruieren. In Wahrheit ist das Majorat eine Konsequenz des *exakten* Grundbesitzes, das versteinerte Privateigentum, das Privateigentum (quand même[1]) in der höchsten Selbständigkeit und Schärfe seiner Entwicklung, und was Hegel als den Zweck, als das Bestimmende, als die prima causa[2] des Majorats darstellt, ist vielmehr ein Effekt desselben, eine Konsequenz, die Macht des *abstrakten Privateigentums* über *den politischen Staat,* während Hegel das Majorat als die *Macht des politischen Staates über das Privateigentum* darstellt. Er macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache, das Bestimmende zum Bestimmten und das Bestimmte zum Bestimmenden.

Allein was ist der *Inhalt* der politischen Konstituierung, des politischen Zweckes, was ist der Zweck dieses Zweckes? Was seine Substanz? Das *Majorat,* der *Superlativ des Privateigentums,* das *souveräne Privateigentum.* Welche Macht übt der politische Staat über das Privateigentum im Majorat aus? Daß er es *isoliert* von der Familie und der Sozietät, daß er es zu seiner *abstrakten Verselbständigung* bringt. Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigne Macht des Privateigentums,* sein

[1] unter allen Umständen – [2] Hauptursache

zur Existenz gebrachtes Wesen. Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesem Wesen übrig? Die *Illusion*, daß er bestimmt, wo er bestimmt wird. Er bricht allerdings den *Willen der Familie und der Sozietät*, aber nur um dem *Willen des familien- und sozietätslosen Privateigentums* Dasein zu geben und dieses Dasein als das höchste Dasein des politischen Staates, als das höchste *sittliche* Dasein anzuerkennen.

Betrachten wir die verschiedenen Elemente, wie sie sich hier in der *gesetzgebenden Gewalt*, dem totalen, dem zur Wirklichkeit und zur Konsequenz, zum Bewußtsein gekommenen Staat, dem *wirklichen* politischen Staat verhalten, mit der *ideellen* oder *sein sollenden*, mit der *logischen* Bestimmung und Gestalt dieser Elemente.

(Das Majorat ist nicht, wie Hegel sagt, „eine Fessel, die der Freiheit des Privatrechts angelegt ist", es ist vielmehr die „Freiheit des Privatrechts, die sich von allen sozialen und sittlichen Fesseln befreit hat".) („Die höchste politische Konstruktion ist hier die Konstruktion des abstrakten Privateigentums.")

Ehe wir diese Vergleichung anstellen, ist noch ein näherer Blick auf eine Bestimmung des Paragraphen zu werfen, nämlich darauf, daß durch das Majorat das Vermögen des Bauernstandes, der Grundbesitz, das Privateigentum „selbst *gegen die eigene Willkür* dadurch festgestellt ist, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes des Rechts der andern Bürger, über ihr ganzes Eigentum frei zu disponieren, entbehren".

Wir haben schon hervorgehoben, wie durch die „Unveräußerlichkeit" des Grundbesitzes die sozialen Nerven des Privateigentums abgeschnitten werden. Das Privateigentum (der Grundbesitz) ist gegen die *eigne Willkür* des Besitzers dadurch festgestellt, daß die Sphäre seiner Willkür aus einer allgemein menschlichen zur *spezifischen Willkür des Privateigentums* umgeschlagen, das Privateigentum zum *Subjekt* des Willens geworden ist; der Wille bloß mehr das *Prädikat* des Privateigentums ist. Das Privateigentum ist nicht mehr ein *bestimmtes* Objekt der Willkür, sondern die Willkür ist das *bestimmte* Prädikat des Privateigentums. Doch vergleichen wir, was Hegel selbst innerhalb der Sphäre des Privatrechts sagt:

„§ 65. Meines Eigentums kann ich mich *entäußern*, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darin lege, aber nur insofern die Sache *ihrer Natur* nach ein *Äußerliches* ist."

„§ 66. *Unveräußerlich* sind daher diejenigen Güter oder vielmehr substantiellen Bestimmungen sowie das Recht an sie *unverjährbar*, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion."

Im Majorat wird also der Grundbesitz, das exakte Privateigentum, ein

unveräußerliches Gut, also eine *substantielle Bestimmung*, welche die „eigenste Person, das allgemeine Wesen des Selbstbewußtseins" des majoratsherrlichen Standes ausmachen, seine „Persönlichkeit überhaupt, seine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion". Es ist daher auch konsequent, daß, wo das Privateigentum, der Grundbesitz *unveräußerlich*, dagegen die „allgemeine Willensfreiheit" (wozu auch die freie Disposition über ein Äußerliches, wie der Grundbesitz ist, gehört) und die *Sittlichkeit* (wozu die *Liebe* als der wirkliche, auch als das wirkliche Gesetz der Familie sich ausweisende Geist gehört) veräußerlich sind. Die *„Unveräußerlichkeit" des Privateigentums* ist in einem die *„Veräußerlichkeit" der allgemeinen Willensfreiheit und Sittlichkeit.* Das Eigentum ist hier nicht mehr, insofern „ich meinen Willen darin lege", sondern mein Wille ist, „insofern er im Eigentum liegt". Mein Wille besitzt hier nicht, sondern ist besessen. Das ist eben der *romantische* Kitzel der Majoratsherrlichkeit, daß hier das Privateigentum, also die Privatwillkür in ihrer abstraktesten Gestalt, daß der *ganz bornierte*, unsittliche, rohe Willen als die höchste Synthese des politischen Staates, als die höchste Entäußerung der Willkür, als der härteste, aufopferndste Kampf mit der *menschlichen Schwäche* erscheint, denn als *menschliche* Schwäche erscheint hier die *Humanisierung*, die *Vermenschlichung* des Privateigentums. Das *Majorat* ist das sich selbst zur *Religion* gewordene, das in sich selbst versunkene, von seiner Selbständigkeit und Herrlichkeit *entzückte Privateigentum.* Wie das Majorat der direkten Veräußerung, so ist es auch dem *Vertrage* entnommen. Hegel stellt den Übergang vom Eigentum zum Vertrage folgendermaßen dar:

„§ 71. Das Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für anderes; das Eigentum, nach der Seite, daß es ein Dasein als äußerliche Sache ist, ist für andere Äußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Notwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Dasein des *Willens* ist es als für anderes nur *für den Willen* einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Dasein* hat. Diese Vermittelung, Eigentum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelst eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des *Vertrags* aus."

(Im Majorat ist es zum Staatsgesetz gemacht, das Eigentum nicht in *einem gemeinsamen* Willen, sondern nur „vermittelst einer *Sache* und meines *subjektiven Willens* zu haben".) Während Hegel hier im *Privatrecht* die *Veräußerlichkeit* und die Abhängigkeit des Privateigentums von einem *gemeinsamen* Willen als seinen *wahren Idealismus* auffaßt, wird umgekehrt im *Staatsrecht* die imaginäre Herrlichkeit eines unabhängigen Eigentums im Gegensatz zu der „Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns, der Veränderlich-

keit des Besitzes, der Abhängigkeit vom Staatsvermögen" gepriesen. Welch ein Staat, der nicht einmal den Idealismus des Privatrechts ertragen kann? Welch eine Rechtsphilosophie, wo die Selbständigkeit des Privateigentums eine andere Bedeutung im Privatrecht als im Staatsrecht hat?

Gegen die *rohe Stupidität* des unabhängigen Privateigentums ist die Unsicherheit des Gewerbes elegisch, die Sucht des Gewinns pathetisch (dramatisch), die Veränderlichkeit des Besitzes ein ernstes Fatum (tragisch), die Abhängigkeit vom Staatsvermögen sittlich. Kurz, in allen diesen Qualitäten schlägt das *menschliche Herz* durch das Eigentum durch, es ist Abhängigkeit des Menschen vom Menschen. Wie sie immerhin an und für sich beschaffen sei, sie ist *menschlich* gegenüber dem Sklaven, der sich frei dünkt, weil die Sphäre, die ihn beschränkt, nicht die Sozietät, sondern die *Scholle* ist; die Freiheit dieses Willens ist seine *Leerheit* von anderem Inhalt als dem des *Privateigentums*.

Solche Mißgeburten wie das Majorat als eine Bestimmung des Privateigentums durch den politischen Staat zu definieren, ist überhaupt unumgänglich, wenn man eine alte Weltanschauung im Sinn einer neuen interpretiert, wenn man einer Sache, wie hier dem Privateigentum, eine doppelte Bedeutung, eine andere im Gerichtshof des abstrakten Rechts, eine entgegengesetzte im Himmel des politischen Staats gibt.

Wir kommen zu der oben angedeuteten Vergleichung.

§ 257 heißt es:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille ... An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen ... seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat."

§ 268 heißt es:

„Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält. – Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann) – das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse, im Interesse und Zwecke eines Andern (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnen bewahrt und enthalten ist –, womit eben dieser unmittelbar kein Anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin."

Die *Wirklichkeit* der sittlichen Idee erscheint hier als die *Religion des Privateigentums* (weil sich im Majorat das Privateigentum zu sich selbst auf

religiöse Weise verhält, so kommt es, daß in unseren modernen Zeiten die Religion überhaupt zu einer dem Grundbesitz inhärenten Qualität geworden ist und alle majoratsherrlichen Schriften voll religiöser Salbung sind. Die Religion ist die höchste Denkform dieser Brutalität). Der „*offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille“ verwandelt sich in einen dunklen, an der Scholle gebrochenen Willen, der eben von der Undurchdringlichkeit des Elements, an dem er haftet, berauscht ist. „Die in Wahrheit stehende Gewißheit“, welche die „politische Gesinnung ist“, ist die auf „eigenem Boden“ (im wörtlichen Sinne) stehende Gewißheit. Das zur „Gewohnheit gewordene“ politische „Wollen“ ist nicht mehr „nur Resultat“ etc., sondern eine außer dem Staat bestehende Institution. Die politische Gesinnung ist nicht mehr das „*Zutrauen*“, sondern vielmehr das „Vertrauen, das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse *unabhängig* vom Interesse und Zweck eines Andern (hier des Staats) im Verhältnis zu mir als Einzelnen“ ist. Das ist das Bewußtsein meiner *Freiheit vom Staate.*

Die „Festhaltung des *allgemeinen Staatsinteresses*“ etc. war (§ 289) die Aufgabe der „Regierungsgewalt“. In ihr residierte „die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes“ (§ 297). Sie macht „eigentlich die Stände überflüssig“, denn sie „*können* ohne Stände das Beste tun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste tun müssen“ (§ 301 Anmerkung). Der

„allgemeine, näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand hat unmittelbar zu seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben“.

Und wie erscheint der allgemeine Stand, die Regierungsgewalt jetzt? „Als vom Staat wesentlich abhängig“, als das „Vermögen, *abhängig von der Gunst der Regierungsgewalt*“. Dieselbe Umwandlung ist mit der bürgerlichen Gesellschaft vorgegangen, die früher in der Korporation ihre Sittlichkeit erreicht hat. Sie ist ein Vermögen, abhängig „von der Unsicherheit des Gewerbes“ etc., von „der Gunst der Menge“.

Welches ist also die angeblich spezifische Qualität des Majoratsherrn? Und worin kann überhaupt die *sittliche* Qualität eines *unveräußerlichen* Vermögens bestehn? In der *Unbestechlichkeit*. Die *Unbestechlichkeit* erscheint als die *höchste* politische Tugend, eine abstrakte Tugend. Dabei ist die Unbestechlichkeit in dem von Hegel konstruierten Staat etwas so Apartes, daß sie als eine *besondre* politische Gewalt konstruiert werden muß, also eben dadurch bewußt, daß sie nicht der Geist des politischen Staates, nicht die Regel, sondern die *Ausnahme* ist, und als solche Ausnahme ist sie konstruiert. Man besticht die Majoratsherren durch ihr unabhängiges Eigentum, um sie vor der Bestechlichkeit zu konservieren. Während nach der Idee die *Abhängig-*

keit vom Staat und das Gefühl dieser Abhängigkeit die höchste politische Freiheit sein sollte, weil sie die Empfindung der Privatperson als einer abstrakten, abhängigen Person ist und diese vielmehr sich erst als Staatsbürger *unabhängig* fühlt und fühlen soll, wird hier die *unabhängige Privatperson* konstruiert. „Ihr Vermögen ist [ebenso] unabhängig vom Staatsvermögen als von der Unsicherheit des Gewerbes" etc. Ihr steht gegenüber „der Stand des Gewerbes, als der vom Bedürfnis abhängige und darauf hingewiesene, und der allgemeine Stand, als vom Staat wesentlich abhängig". Hier ist also *Unabhängigkeit* vom Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, und diese verwirklichte Abstraktion von beiden, die realiter die rohste *Abhängigkeit von der Scholle* ist, bildet in der gesetzgebenden Gewalt die Vermittelung und die Einheit beider. Das *unabhängige Privatvermögen*, d. h. das abstrakte Privatvermögen und die ihm entsprechende *Privatperson*, sind die höchste Konstruktion des politischen Staates. Die politische „Unabhängigkeit" ist konstruiert als das „unabhängige Privateigentum" und die „Person dieses unabhängigen Privateigentums". Wir werden im nächsten sehn, wie es mit der „Unabhängigkeit" und „Unbestechlichkeit" und der daraus hervorgehenden Staatsgesinnung re vera[1] steht.

Daß das *Majorat Erbgut* ist, spricht von selbst. Das Nähere hierüber später. Daß es, wie Hegel im Zusatz bemerkt, der *Erstgeborne* ist, ist rein historisch.

„§ 307. Das Recht dieses Teils des substantiellen Standes ist auf diese Weise zwar einerseits auf das Naturprinzip der Familie gegründet, dieses aber zugleich durch harte Aufopferungen für den *politischen Zweck* verkehrt, womit dieser Stand wesentlich an die Tätigkeit für diesen Zweck angewiesen und gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die *Geburt* dazu berufen und *berechtigt* ist."

Inwiefern das Recht dieses substantiellen Standes auf das *Naturprinzip* der Familie gegründet ist, hat Hegel nicht entwickelt, es sei denn, daß er hierunter verstehe, daß der Grundbesitz als *Erbgut* existiert. Damit ist kein Recht dieses Standes im politischen Sinne entwickelt, sondern nur das Recht der Majoratsherrn auf den Grundbesitz per Geburt. „Dieses", das Naturprinzip der Familie, ist „aber zugleich durch harte Aufopferungen für den politischen Zweck verkehrt". Wir haben allerdings gesehn, wie hier „das Naturprinzip der Familie verkehrt" wird, wie dies aber „keine harte Aufopferung für den politischen Zweck", sondern nur die *verwirklichte Abstraktion des Privateigentums* ist. Vielmehr wird durch diese *Verkehrung des Naturprinzipes der Familie* ebenso der politische Zweck verkehrt, „*womit* (?) dieser Stand

[1] in Wirklichkeit

wesentlich an die Tätigkeit für diesen Zweck angewiesen" – durch die Verselbständigung des Privateigentums? – „und gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die Geburt dazu berufen und berechtigt".

Hier ist also die *Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt* ein *angebornes* Menschenrecht. Hier haben wir *geborene Gesetzgeber*, die *geborene Vermittelung des politischen Staates mit sich selbst.* Man hat sich, besonders von seiten der Majoratsherrn, sehr mokiert über die *angebornen Menschenrechte.* Ist es nicht komischer, daß einer besondern Menschenrasse das Recht der höchsten Würde der gesetzgebenden Gewalt anvertraut ist? Nichts ist lächerlicher, als daß Hegel die Berufung zum Gesetzgeber, zum Repräsentant des Staatsbürgertums durch die „Geburt" der Berufung durch „die Zufälligkeit einer Wahl" entgegenstellt. Als wenn die *Wahl,* das bewußte Produkt des bürgerlichen Vertrauens, nicht in einem ganz andern notwendigen Zusammenhang mit dem politischen Zweck stände als der physische Zufall der Geburt. Hegel sinkt überall von seinem politischen Spiritualismus in den krassesten *Materialismus* herab. Auf den Spitzen des politischen Staates ist es überall die Geburt, welche bestimmte Individuen zu Inkorporationen der höchsten Staatsaufgaben macht. Die höchsten Staatstätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, wie die Stelle des Tiers, sein Charakter, Lebensweise etc. unmittelbar ihm angeboren wird. Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine *tierische* Wirklichkeit. Die Natur rächt sich an Hegel wegen der ihr bewiesenen Verachtung. Wenn die Materie nichts für sich mehr sein sollte gegen den menschlichen Willen, so behält hier der menschliche Wille nichts mehr für sich außer der Materie.

Die *falsche* Identität, die *fragmentarische, stellenweise* Identität zwischen Natur und Geist, Körper und Seele, erscheint als *Inkorporation.* Da die Geburt dem Menschen nur das *individuelle* Dasein gibt und ihn zunächst nur als *natürliches* Individuum setzt, die staatlichen Bestimmungen wie die *gesetzgebende* Gewalt etc. aber *soziale Produkte,* Geburten der Sozietät und nicht Zeugungen des natürlichen Individuums sind, so ist eben die unmittelbare Identität, das unvermittelte Zusammenfallen zwischen der *Geburt des Individuums* und dem Individuum als *Individuation einer bestimmten sozialen Stellung, Funktion* etc. das Frappante, das *Wunder.* Die Natur *macht* in diesem System unmittelbar Könige, sie macht unmittelbar *Pairs* etc., wie sie Augen und Nasen macht. Das Frappante ist, als unmittelbares Produkt der physischen Gattung zu sehn, was nur das Produkt der selbstbewußten Gattung ist. Mensch bin ich durch die Geburt ohne die Übereinstimmung der Gesellschaft, Pair oder König wird diese bestimmte Geburt erst durch die allgemeine

Übereinstimmung. Die Übereinstimmung macht die Geburt dieses Menschen erst zur Geburt eines Königs: Also ist es die Übereinstimmung und nicht die Geburt, die den König macht. Wenn die Geburt, im Unterschied von den andern Bestimmungen, dem Menschen unmittelbar eine Stellung gibt, so macht ihn *sein Körper* zu *diesem bestimmten* sozialen Funktionär. *Sein Körper* ist sein *soziales* Recht. In diesem System erscheint die *körperliche Würde des Menschen* oder die *Würde des menschlichen Körpers* (was weiter ausgeführt lauten kann: die Würde des physischen Naturelements des Staats) so, daß bestimmte, und zwar die höchsten sozialen Würden die *Würden bestimmter* durch *die Geburt prädestinierter Körper sind.* Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die *Lebensgeschichte ihres Körpers;* es ist natürlich diese *zoologische* Anschauungsweise, die in der *Heraldik* die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimnis des Adels ist die *Zoologie.*

Es sind zwei Momente bei dem erblichen Majorat hervorzuheben:

1. Das Bleibende ist das *Erbgut*, der *Grundbesitz.* Es ist das Beharrende in dem Verhältnis – die *Substanz.* Der Majoratsherr, der Besitzer, ist eigentlich nur *Akzidens.* Der Grundbesitz *anthropomorphisiert* sich in den verschiedenen Geschlechtern. Der *Grundbesitz erbt* gleichsam immer den Erstgebornen des Hauses als das an es gefesselte Attribut. Jeder Erstgeborne in der Reihe der Grundbesitzer ist das *Erbteil*, das *Eigentum* des *unveräußerlichen Grundbesitzes*, die *prädestinierte Substanz seines Willens* und seiner *Tätigkeit.* Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch. Der Wille wird zum Eigentum des Eigentums.

2. Die *politische Qualität* des Majoratsherren ist die *politische Qualität* seines Erbguts, eine diesem Erbgut inhärente *politische Qualität.* Die politische Qualität erscheint hier also ebenfalls als *Eigentum* des *Grundeigentums*, als eine Qualität, die unmittelbar der *rein physischen* Erde (Natur) zukommt.

Was das erste angeht, so folgt daraus, daß der Majoratsherr der *Leibeigene* des *Grundeigentums* ist und daß in den *Leibeigenen*, die ihm untertan sind, nur die *praktische* Konsequenz des *theoretischen* Verhältnisses erscheint, in welchem er selbst sich zu dem Grundbesitz befindet. Die Tiefe der germanischen Subjektivität erscheint überall als die Roheit einer geistlosen Objektivität.

Es ist hier auseinanderzusetzen das Verhältnis 1. zwischen *Privateigentum* und *Erbschaft*, 2. zwischen *Privateigentum*, Erbschaft und dadurch dem Privilegium gewisser Geschlechter auf Teilnahme an der politischen Souveränität, 3. das *wirkliche historische Verhältnis* oder das *germanische* Verhältnis.

Wir haben gesehn, daß das Majorat die Abstraktion des *„unabhängigen Privateigentums"* ist. Es schließt sich eine zweite Konsequenz hieran an. Die *Unabhängigkeit*, die *Selbständigkeit* in dem politischen Staat, dessen Konstruktion wir bisher verfolgt haben, ist das *Privateigentum*, was auf seiner Spitze als *unveräußerlicher Grundbesitz* erscheint. Die politische Unabhängigkeit fließt daher nicht ex proprio sinu[1] des politischen Staats, sie ist keine Gabe des politischen Staats an seine Glieder, sie ist nicht der ihn beseelende Geist, sondern die Glieder des politischen Staats empfangen ihre Unabhängigkeit von einem Wesen, welches nicht das Wesen des politischen Staats ist, von einem Wesen des abstrakten Privatrechts, vom abstrakten *Privateigentum*. Die politische Unabhängigkeit ist ein Akzidens des Privateigentums, nicht die Substanz des politischen Staats. Der politische Staat und in ihm die *gesetzgebende Gewalt*, wie wir gesehn, ist das enthüllte Mysterium von dem *wahren Wert und Wesen* der Staatsmomente. Die Bedeutung, die das *Privateigentum* im politischen Staat hat, ist seine *wesentliche*, seine *wahre* Bedeutung; die Bedeutung, die der *Standesunterschied* im politischen Staat hat, ist die *wesentliche Bedeutung* des Standesunterschiedes. Ebenso kommt das *Wesen* der fürstlichen [Macht] und der Regierung in der *„gesetzgebenden Gewalt"* zur Erscheinung. Hier, in der Sphäre des politischen Staates, ist es, daß sich die einzelnen Staatsmomente zu sich als dem *Wesen der Gattung*, als dem „Gattungswesen" verhalten; weil der politische Staat die Sphäre ihrer allgemeinen Bestimmung, ihre *religiöse Sphäre* ist. Der *politische* Staat ist der *Spiegel der Wahrheit* für die verschiedenen Momente des *konkreten* Staats.

Wenn also das „unabhängige Privateigentum" im politischen Staat, in der gesetzgebenden Gewalt, die *Bedeutung* der *politischen Unabhängigkeit* hat, so *ist* es die *politische Unabhängigkeit* des Staats. Das „unabhängige Privateigentum" oder das *„wirkliche* Privateigentum" ist dann nicht nur die „Stütze der Verfassung", sondern die *„Verfassung selbst"*. Und die Stütze der Verfassung ist doch wohl die Verfassung der Verfassungen, die primäre, die wirkliche Verfassung?

Hegel machte bei Konstruierung des erblichen Monarchen, gleichsam selbst überrascht über „die immanente Entwicklung einer Wissenschaft, die *Ableitung ihres ganzen Inhaltes* aus dem einfachen *Begriffe*" (§ 279 Anmerkung), die Bemerkung:

„So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität

[1] aus dem eigenen Wesen

fortgebildet hat und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die *Persönlichkeit des Staats* ist, seine *Gewißheit seiner selbst*."

D. h., im politischen Staat kommt es zur *Erscheinung*, daß die „*abstrakte Persönlichkeit*" die *höchste politische* Persönlichkeit, die politische Basis des ganzen Staats ist. Ebenso kommt im Majorat das Recht dieser abstrakten Persönlichkeit, ihre *Objektivität*, das „abstrakte Privateigentum" als die höchste Objektivität des Staates, als sein *höchstes Recht* zum Dasein.

Der Staat ist erblicher Monarch, abstrakte Persönlichkeit heißt nichts als die Persönlichkeit des Staats ist abstrakt, oder es ist der Staat der abstrakten Persönlichkeit, wie denn auch die Römer das Recht des Monarchen rein innerhalb der Normen des Privatrechts oder das Privatrecht als die höchste Norm des Staatsrechts entwickelt haben.

Die *Römer* sind die Rationalisten, die Germanen die *Mystiker* des souveränen Privateigentums.

Hegel bezeichnet das Privatrecht als das *Recht der abstrakten Persönlichkeit* oder als das *abstrakte Recht*. Und in Wahrheit muß es als die *Abstraktion* des Rechts und damit als das *illusorische Recht der abstrakten Persönlichkeit* entwickelt werden, wie die von Hegel entwickelte Moral das *illusorische Dasein der abstrakten Subjektivität* ist. Hegel entwickelt das Privatrecht und die Moral als solche Abstraktionen, woraus bei ihm nicht folgt, daß der Staat, die Sittlichkeit, die sie zu Voraussetzungen hat, nichts als die *Sozietät* (das soziale Leben) dieser Illusionen sein kann, sondern umgekehrt geschlossen wird, daß sie subalterne Momente dieses sittlichen Lebens sind. Aber was ist das Privatrecht anders als das Recht und die Moral anders als die Moral dieser Staatssubjekte? Oder vielmehr die Person des Privatrechts und das Subjekt der Moral sind die *Person* und das *Subjekt* des Staats. Man hat Hegel vielfach angegriffen über seine Entwicklung der Moral. Er hat nichts getan, als die Moral des modernen Staats und des modernen Privatrechts entwickelt. Man hat die Moral mehr vom Staat trennen, sie mehr emanzipieren wollen. Was hat man damit bewiesen? Daß die Trennung des jetzigen Staats von der Moral moralisch ist, daß die Moral unstaatlich und der Staat unmoralisch ist. Es ist vielmehr ein großes, obgleich nach einer Seite hin (nämlich nach der Seite hin, daß Hegel den Staat, der eine solche Moral zur Voraussetzung hat, für die reale Idee der Sittlichkeit ausgibt) unbewußtes Verdienst Hegels, der modernen Moral ihre wahre Stellung angewiesen zu haben.

In der Verfassung, worin das *Majorat* eine Garantie ist, ist das *Privateigentum* die Garantie der politischen Verfassung. Im Majorat erscheint das so, daß eine *besondere* Art von Privateigentum diese Garantie ist. Das *Majorat*

ist bloß eine besondere Existenz des allgemeinen Verhältnisses von *Privateigentum und politischem Staat*. Das Majorat ist der *politische* Sinn des Privateigentums, das Privateigentum in seiner politischen Bedeutung, d. h. in seiner allgemeinen Bedeutung. Die Verfassung ist also hier *Verfassung des Privateigentums*.

Wo wir das Majorat in seiner *klassischen* Ausbildung antreffen, bei den germanischen Völkern, finden wir auch die Verfassung des *Privateigentums*. Das *Privateigentum* ist die allgemeine Kategorie, das allgemeine Staatsband. Selbst die allgemeinen Funktionen erscheinen als Privateigentum bald einer Korporation, bald eines Standes.

Handel und Gewerbe sind in ihren besondern Nuancen das Privateigentum besonderer Korporationen. Hofwürden, Gerichtsbarkeit etc. sind das Privateigentum besonderer Stände. Die verschiedenen Provinzen sind das Privateigentum einzelner Fürsten etc. Der Dienst für das Land etc. ist das Privateigentum des Herrschers. Der Geist ist das Privateigentum der Geistlichkeit. Meine pflichtgemäße Tätigkeit ist das Privateigentum eines andern, wie mein Recht wieder ein besondres Privateigentum ist. Die Souveränität, hier die *Nationalität*, ist das Privateigentum des Kaisers.

Man hat oft gesagt, daß im Mittelalter jede Gestalt des Rechts, der Freiheit, des sozialen Daseins als ein *Privilegium*, als eine *Ausnahme* von der Regel erscheint. Man konnte das empirische Faktum dabei nicht übersehn, daß diese Privilegien alle in der Form des *Privateigentums* erscheinen. Was ist der allgemeine Grund dieses Zusammenfallens? Das *Privateigentum* ist das *Gattungsdasein* des *Privilegiums*, des Rechts als einer *Ausnahme*.

Wo die Fürsten, wie in Frankreich, die *Unabhängigkeit* des Privateigentums angriffen, attentierten sie das Eigentum der *Korporationen*, ehe sie das Eigentum der *Individuen* attentierten. Aber indem sie das Privateigentum der Korporationen angriffen, griffen sie das Privateigentum als Korporation, als das *soziale* Band an.

In der *Lehensherrschaft* erscheint es gradezu, daß die fürstliche Macht die Macht des Privateigentums ist, und in der *fürstlichen Macht* ist das Mysterium niedergelegt, was die *allgemeine Macht*, was die *Macht aller Staatskreise* ist.

(In dem Fürsten als dem Repräsentanten der Staatsmacht ist ausgesprochen, was das *Mächtige* des Staats ist. Der *konstitutionelle* Fürst drückt daher die Idee des konstitutionellen Staates in ihrer schärfsten Abstraktion aus. Er ist einerseits die *Idee* des Staats, die geheiligte Staatsmajestät, und zwar als *diese* Person. Zugleich ist er eine *bloße* Imagination, er hat als Person und als Fürst weder wirkliche Macht noch wirkliche Tätigkeit. Es ist hier die Trennung der politischen und wirklichen, der formellen und materiellen, der

allgemeinen und individuellen Person, des Menschen und des sozialen Menschen in ihrem höchsten Widerspruch ausgedrückt.)

Das Privateigentum ist *römischen* Verstandes und *germanischen* Gemüts. Es wird an diesem Ort belehrend sein, eine Vergleichung zwischen diesen beiden extremen Entwicklungen desselben anzustellen. Es wird uns dies zur Lösung des besprochenen politischen Problems behilflich sein.

Die Römer haben eigentlich erst das *Recht des Privateigentums*, das abstrakte Recht, das Privatrecht, das Recht der abstrakten Person ausgebildet. Das *römische Privatrecht* ist das *Privatrecht* in seiner *klassischen Ausbildung*. Wir finden aber nirgends bei den Römern, daß das Recht des Privateigentums, wie bei den Deutschen, mystifiziert worden wäre. Es wird auch nirgends zum *Staatsrecht*.

Das Recht des Privateigentums ist das *jus utendi et abutendi*[1], das Recht der *Willkür* über die Sache. Das Hauptinteresse der Römer besteht darin, die *Verhältnisse* zu entwickeln und zu bestimmen, welche sich als *abstrakte* Verhältnisse des Privateigentums ergeben. Der eigentliche Grund des Privateigentums, der *Besitz*, ist ein *Faktum*, ein *unerklärliches Faktum*, *kein Recht*. Erst durch juristische Bestimmungen, die die Sozietät dem faktischen Besitz gibt, erhält er die Qualität des rechtlichen Besitzes, des *Privateigentums*.

Was bei den Römern den Zusammenhang zwischen politischer Verfassung und Privateigentum betrifft, so erscheint:

1. Der *Mensch* (als Sklave), wie bei den alten Völkern überhaupt, als Gegenstand des Privateigentums.

Das ist nichts Spezifisches.

2. Die eroberten Länder werden als Privateigentum behandelt, das jus utendi et abutendi wird in ihnen geltend gemacht.

3. In ihrer Geschichte selbst erscheint der Kampf zwischen Armen und Reichen (Patriziern und Plebejern) etc.

Im übrigen macht sich das Privateigentum im Ganzen, wie bei den alten klassischen Völkern überhaupt, als *öffentliches Eigentum* geltend, entweder, wie in den guten Zeiten, als Aufwand der Republik oder als *luxuriöse und allgemeine Wohltat* (Bäder etc.) gegen den Haufen.

Die Art und Weise, wie die Sklaverei erklärt wird, ist das *Kriegsrecht*, das Recht der Okkupation: eben weil ihre politische Existenz vernichtet ist, sind sie Sklaven.

Zwei Verhältnisse heben wir hauptsächlich im Unterschied von den Germanen hervor.

---

[1] *Recht der Nutzung und Verfügung*

1. Die *kaiserliche* Gewalt war nicht die Gewalt des Privateigentums, sondern die *Souveränität* des *empirischen Willens* als solchen, die weit entfernt war, das *Privateigentum* als Band zwischen sich und ihren Untertanen zu betrachten, sondern im Gegenteil mit dem Privateigentum schaltete, wie mit allen übrigen sozialen Gütern. Die kaiserliche Gewalt war daher auch nicht anders als *faktisch erblich.* Die höchste Ausbildung des Rechts des Privateigentums, des Privatrechts, fällt zwar in die Kaiserzeit, aber sie ist vielmehr eine Konsequenz der politischen Auflösung, als daß die politische Auflösung eine Konsequenz des Privateigentums wäre. Zudem, als das Privatrecht in Rom zur vollen Entwicklung gelangt, ist das Staatsrecht aufgehoben, in seiner Auflösung begriffen, während es in Deutschland sich umgekehrt verhielt.

2. Die Staatswürden sind niemals in Rom erblich, d.h., das Privateigentum ist nicht die herrschende Staatskategorie.

3. Im Gegensatz zu dem germanischen Majorat etc. erscheint in Rom die *Willkür des Testierens* als Ausfluß des Privateigentums. In diesem letzteren Gegensatz liegt der *ganze* Unterschied der römischen und germanischen Entwicklung des Privateigentums.

(Im Majorat erscheint dies, daß das Privateigentum das Verhältnis zur Staatsfunktion ist, so, daß das Staatsdasein eine Inhärenz, Akzidens des *unmittelbaren* Privateigentums, des *Grundbesitzes* ist. Auf den höchsten Spitzen erscheint so der Staat als Privateigentum, während hier das Privateigentum als Staatseigentum erscheinen sollte. Statt das Privateigentum zu einer staatsbürgerlichen Qualität, macht Hegel das Staatsbürgertum und Staatsdasein und Staatsgesinnung zu einer Qualität des Privateigentums.)

„§ 308. In den andern Teil des ständischen Elements fällt die *bewegliche* Seite der *bürgerlichen Gesellschaft*, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung, nur durch *Abgeordnete* eintreten kann. Insofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß dies diese tut *als das, was sie ist* – somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporären Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu solcher von der fürstlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des ersten Standes zur Erscheinung (§ 307) findet die Existenz der Stände und ihrer Versammlung eine konstituierte, eigentümliche Garantie."

Wir finden hier einen *neuen* Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft und der Stände, einen *beweglichen*, also auch einen *unbeweglichen* Teil derselben (den des Grundbesitzes). Man hat diesen Gegensatz auch als Gegen-

satz von *Raum* und *Zeit* etc. konservativ und progressiv dargestellt. Darüber siehe den vorigen Paragraphen. Übrigens hat Hegel den *beweglichen* Teil der Gesellschaft ebenfalls zu einem *stabilen* durch die Korporationen etc. gemacht.

Der zweite Gegensatz ist, daß der erste, eben entwickelte Teil des *ständischen Elements*, die *Majoratsherrn*, als solche Gesetzgeber sind; daß die gesetzgebende Gewalt ein Attribut ihrer empirischen Person ist; daß sie keine *Abgeordneten*, sondern *sie selbst* sind; während bei dem zweiten Stand *Wahl* und *Abordnung* stattfindet.

Hegel gibt zwei Gründe an, warum dieser *bewegliche* Teil der bürgerlichen Gesellschaft nur durch *Abgeordnete* in den politischen Staat, die gesetzgebende Gewalt eintreten kann. Den ersten, ihre *Menge*, bezeichnet er selbst als *äußerlich* und überhebt uns daher dieser Replik.

Der *wesentliche* Grund aber sei die „Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung". Die „politische Tätigkeit" und „Beschäftigung" ist ein „der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung" Fremdes.

Hegel kommt nun wieder auf sein altes Lied, auf diese Stände als „*Abgeordnete* der bürgerlichen Gesellschaft". Diese müsse „dies tun *als das, was sie ist*". Sie muß es vielmehr tun als das, was sie *nicht* ist, denn sie ist *unpolitische* Gesellschaft, und sie soll hier einen *politischen* Akt als einen *ihr wesentlichen*, aus ihr selbst hervorgehenden Akt vollziehn. Damit ist sie in die „Einzelnen atomistisch aufgelöst" „und nur für einen einzelnen und temporären Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd". Erstens ist ihr *politischer* Akt ein *einzelner und temporärer* und kann daher in seiner Verwirklichung nur als solcher erscheinen. Er ist ein *Eklat* machender Akt der politischen Gesellschaft, eine *Ekstase* derselben, und als solcher muß er auch *erscheinen*. Zweitens. Hegel hat keinen Anstoß daran genommen, es sogar als notwendig konstruiert, daß die bürgerliche Gesellschaft *materiell* (nur als eine *zweite, von ihr abgeordnete Gesellschaft* auftritt) sich von ihrer bürgerlichen Wirklichkeit trennt und das, was sie *nicht* ist, als sich setzt, wie kann er dies nun *formell* verwerfen wollen?

Hegel meint, dadurch, daß die Gesellschaft in ihren Korporationen etc. abordnet, erhalten „ihre ohnehin konstituierten Genossenschaften" etc. „auf diese Weise einen *politischen* Zusammenhang". Sie erhalten aber entweder eine Bedeutung, die *nicht* ihre Bedeutung ist, oder ihr Zusammenhang als solcher *ist* der politische und „*erhält*" nicht erst die politische Teinture[1], wie oben entwickelt, sondern die „Politik" erhält aus ihm ihren Zusammen-

[1] Färbung

hang. Dadurch, daß Hegel nur diesen Teil des ständischen Elements als das des „Abgeordneten" bezeichnet, hat er unbewußt das Wesen der beiden Kammern (da, wo sie wirklich das von ihm bezeichnete Verhältnis zueinander haben) bezeichnet. Abgeordnetenkammer und Pairskammer (oder wie sie sonst heißen) sind hier nicht verschiedene Existenzen desselben Prinzips, sondern *zwei* wesentlich *verschiedenen Prinzipien* und sozialen Zuständen angehörig. Die Abgeordnetenkammer ist hier die *politische Konstitution* der bürgerlichen Gesellschaft im modernen, die Pairskammer im ständischen Sinn. Pairskammer und Abgeordnetenkammer stehn sich hier gegenüber als *ständische* und als *politische* Repräsentation der bürgerlichen Gesellschaft. Die eine ist das existierende ständische Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, die andre ist die Verwirklichung ihres *abstrakten politischen* Daseins. Es versteht sich daher von selbst, daß die letztere nicht wieder als Repräsentation von Ständen, Korporationen etc. *da sein* kann, denn sie repräsentiert eben nicht das ständische, sondern das politische Dasein der bürgerlichen Gesellschaft. Es versteht sich dann von selbst, daß in der ersten Kammer nur der *ständische* Teil der bürgerlichen Gesellschaft, der „souveräne Grundbesitz", der erbgeseßne Adel Sitz hat, denn er ist nicht *ein* Stand unter andern Ständen, sondern das ständische Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft als wirkliches soziales, also politisches Prinzip, existiert *nur mehr* in ihm. Er ist *der* Stand. Die bürgerliche Gesellschaft hat dann in der *ständischen* Kammer den Repräsentant ihres mittelaltrigen, in der Abgeordnetenkammer ihres *politischen* (modernen) Daseins. Der Fortschritt besteht hier gegen das Mittelalter nur darin, daß die *ständische Politik* zu einer besondern politischen Existenz neben der *staatsbürgerlichen* Politik herabgesetzt ist. Die *empirische* politische Existenz, die Hegel vor Augen hat (*England*), hat also einen ganz anderen Sinn, als er ihr unterschiebt.

Die französische Konstitution ist auch hierin ein Fortschritt. Sie hat zwar die Pairskammer zur reinen Nichtigkeit herabgesetzt, aber diese Kammer, *innerhalb des Prinzips* des konstitutionellen Königstums, wie es Hegel zu entwickeln vorgab, kann seiner Natur [nach] nur eine *Nichtigkeit* sein, die *Fiktion* der Harmonie zwischen Fürst und bürgerlicher Gesellschaft oder der *gesetzgebenden Gewalt* oder des *politischen Staats mit sich selbst* als eine besondre und dadurch eben wieder *gegensätzliche* Existenz.

Die Franzosen haben die *Lebenslänglichkeit* der Pairs bestehn lassen, um ihre gleiche Unabhängigkeit von der Wahl der Regierung und des Volks auszudrücken. Aber sie haben den *mittelaltrigen* Ausdruck – die *Erblichkeit* – abgeschafft. Ihr Fortschritt besteht darin, daß sie die *Pairskammer* ebenfalls nicht mehr aus der *wirklichen bürgerlichen* Gesellschaft hervorgehen lassen,

sondern ebenfalls in der *Abstraktion* von ihr geschaffen haben. Ihre Wahl lassen sie von dem *existierenden* politischen Staat, vom *Fürsten*, ausgehn, ohne ihn an eine sonstige bürgerliche Qualität gebunden zu haben. Die *Pairs*würde ist in dieser *Konstitution* wirklich ein *Stand in der bürgerlichen Gesellschaft*, der rein politisch ist, vom Standpunkt der Abstraktion des *politischen Staates* aus geschaffen ist; er erscheint aber mehr als *politische Dekoration* wie als wirklicher, mit besondern Rechten ausgestatteter *Stand*. Die Pairskammer unter der Restauration war eine Reminiszenz. Die Pairskammer der Julirevolution[143] ist ein *wirkliches* Geschöpf der konstitutionellen Monarchie.

Da in der modernen Zeit die Staatsidee nicht anders als in der *Abstraktion* des „*nur* politischen Staates" oder der *Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst*, von ihrem wirklichen Zustande, erscheinen konnte, so ist es ein Verdienst der Franzosen, diese *abstrakte Wirklichkeit* festgehalten, produziert und damit das *politische* Prinzip selbst produziert zu haben. Was man ihnen als Abstraktion vorwirft, ist also wahrhafte Konsequenz und das Produkt der, wenn auch erst in einem Gegensatz, aber in einem notwendigen Gegensatz, *wiedergefundnen Staatsgesinnung*. Das Verdienst der Franzosen ist also hier, die Pairskammer als *eigentümliches* Produkt des politischen Staats gesetzt oder überhaupt das politische Prinzip in seiner *Eigentümlichkeit* zum Bestimmenden und Wirksamen gemacht zu haben.

Hegel bemerkt noch, daß bei der von ihm konstruierten Abordnung, in der „Berechtigung der Korporationen etc. zu solcher Abordnung", „die *Existenz* der Stände und ihrer Versammlung eine konstituierte, eigentümliche Garantie findet". Die *Garantie der Existenz* der ständischen Versammlung, ihre wahre *primitive* Existenz wird also das *Privilegium* der Korporationen etc. Hiermit ist Hegel ganz auf den mittelaltrigen Standpunkt herabgesunken und hat seine „Abstraktion des politischen Staats als der Sphäre des Staats als Staat, das an und für sich Allgemeine" gänzlich aufgegeben.

Im modernen Sinn ist die *Existenz* der *ständischen Versammlung* die *politische Existenz* der bürgerlichen Gesellschaft, die *Garantie* ihres politischen Daseins. Das In-Zweifel-Ziehn ihrer Existenz ist also der *Zweifel am Dasein des Staats*. Wie vorhin bei Hegel die „Staatsgesinnung", das Wesen der gesetzgebenden Gewalt, ihre Garantie in dem „unabhängigen Privateigentum", so findet ihre *Existenz* die Garantie an den „Privilegien der Korporationen".

Aber das eine ständische Element ist vielmehr das *politische Privilegium* der bürgerlichen Gesellschaft, oder ihr *Privilegium, politisch* zu sein. Es kann

also nirgends das Privilegium einer besondern, bürgerlichen Weise ihres Daseins sein, noch weniger seine Garantie in ihm finden, da es vielmehr die allgemeine Garantie sein *soll*.

So sinkt Hegel überall dahin hinab, den „politischen Staat" nicht als die höchste, an und für sich seiende Wirklichkeit des sozialen Daseins zu schildern, sondern ihm eine prekäre, in *Beziehung auf andres abhängige* Wirklichkeit zu geben: ihn nicht als das wahre Dasein der andern Sphäre zu schildern, sondern ihn vielmehr in der andern Sphäre *sein wahres Dasein* finden zu lassen. Er bedarf überall der Garantie der Sphären, die außer ihm liegen. Er ist nicht die verwirklichte Macht. Er ist die *gestützte* Ohnmacht, er ist nicht die Macht über diese Stützen, sondern die Macht der Stütze. Die Stütze ist das Mächtige.

Was ist das für ein hohes Dasein, dessen Existenz einer Garantie außer sich selbst bedarf, und dabei soll es das *allgemeine* Dasein dieser Garantie selbst sein; also ihre wirkliche Garantie. Hegel sinkt überhaupt überall in der Entwicklung der gesetzgebenden Gewalt von dem philosophischen Standpunkt auf den andren Standpunkt zurück, der die Sache nicht in *bezug auf sich selbst* betrachtet.

Wenn die Existenz der Stände einer Garantie bedarf, so sind sie *keine wirkliche*, sondern nur eine *fiktive Staatsexistenz*. Die Garantie für die Existenz der Stände ist in den konstitutionellen Staaten das *Gesetz*. Ihr Dasein ist also *gesetzliches* Dasein, vom allgemeinen Wesen des Staats und nicht von der Macht oder Ohnmacht einzelner Korporationen, Genossenschaften abhängig, sondern als Wirklichkeit der *Genossenschaft des Staats*. (Die Korporationen etc., die besondren Kreise der bürgerlichen Gesellschaft, sollen ja eben erst hier ihr allgemeines Dasein erhalten, und nun *antizipiert* Hegel wieder dies allgemeine Dasein als Privilegium, als das Dasein dieser Besonderheiten.)

Das politische Recht als Recht von Korporationen etc. widerspricht ganz dem politischen Recht als *politischem*, als Recht des Staats, des Staatsbürgertums; denn es soll ja eben nicht das Recht dieses Daseins als besondern Daseins sein, nicht das Recht als dies besondere Dasein.

Ehe wir nun die Kategorie der *Wahl* als des politischen Akts, wodurch sich die bürgerliche Gesellschaft in einen politischen Ausschuß sezerniert, übergehn, nehmen wir noch einige Bestimmungen aus der Anmerkung zu diesem Paragraphen hinzu.

„Daß Alle einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil haben sollen, weil diese Alle Mitglieder des Staats und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten *Aller* sind, bei denen sie mit ihrem Wissen

und Willen zu sein ein *Recht* haben –, diese Vorstellung, welche das *demokratische* Element *ohne alle vernünftige Form* in den Staatsorganismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bei der *abstrakten* Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein, stehenbleibt, und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält."

Zunächst nennt es Hegel eine „*abstrakte* Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein", obgleich es selbst nach der *Idee*, der *Meinung* seiner eignen Entwicklung, die höchste *konkreteste* soziale Bestimmung der Rechtsperson, des Staatsmitgliedes ist. Bei der „Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein", stehnbleiben und den Einzelnen in dieser Bestimmung fassen, das scheint daher nicht eben das „oberflächliche Denken zu sein, das sich an Abstraktionen hält". Daß aber die „Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein", eine „*abstrakte*" Bestimmung ist, das ist nicht die Schuld dieses Denkens, sondern der Hegelschen Entwicklung und der wirklichen modernen Verhältnisse, welche die Trennung des wirklichen Lebens vom Staatsleben voraussetzen und die Staatsqualität zu einer „abstrakten Bestimmung" des wirklichen Staatsmitgliedes machen.

Die unmittelbare Teilnahme *Aller* an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Staatsangelegenheiten nimmt nach Hegel „das *demokratische* Element *ohne alle vernünftige Form* in den Staatsorganismus, der *nur* durch solche Form ist", auf; d. h., das demokratische Element kann nur als *formelles* Element in einen Staatsorganismus aufgenommen werden, der nur der Formalismus des Staats ist. Das demokratische Element muß vielmehr das wirkliche Element sein, das sich in dem ganzen Staatsorganismus seine *vernünftige Form* gibt. Tritt es dagegen als ein „*besondres*" Element in den Staatsorganismus oder -formalismus, so ist unter der „vernünftigen Form" seines Daseins die Dressur, die Akkommodation, eine Form verstanden, in der es nicht die Eigentümlichkeit seines Wesens herauskehrt, oder daß es nur als *formelles* Prinzip hereintritt.

Wir haben schon einmal angedeutet, Hegel entwickelt nur einen *Staatsformalismus*. Das eigentliche *materielle* Prinzip ist ihm die *Idee*, die abstrakte Gedanken*form* des Staats als ein Subjekt, die absolute Idee, die kein passives, kein *materielles* Moment in sich hat. Gegen die Abstraktion dieser Idee erscheinen die Bestimmungen des wirklichen, empirischen Staatsformalismus als *Inhalt* und daher der *wirkliche* Inhalt als formloser, unorganischer Stoff (hier der wirkliche Mensch, die wirkliche Sozietät etc.).

Hegel hatte das Wesen des ständischen Elements darin gelegt, daß hierin die „empirische Allgemeinheit" zum Subjekt des an und für sich seienden Allgemeinen wird. Heißt das nun was andres, als daß die Angelegenheiten

des Staats „Angelegenheiten *Aller* sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu sein das *Recht* haben", und sollen nicht eben die Stände dies ihr verwirklichtes Recht sein? Und ist es nun wunderbar, daß die Allen nun auch die „Wirklichkeit" dieses ihres Rechts wollen?

„Daß *Alle* einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil haben sollen."

In einem wirklich vernünftigen Staat könnte man antworten: „Es *sollen* nicht *Alle einzeln* an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil haben", denn die „Einzelnen" haben als „Alle", d. h. innerhalb der Sozietät und als Glieder der Sozietät, Anteil an der Beratung und Beschließung über die *allgemeinen Angelegenheiten.* Nicht Alle einzeln, sondern die Einzelnen als Alle.

Hegel stellt sich selbst das Dilemma. Entweder die bürgerliche Gesellschaft (die Vielen, die Menge) nimmt durch Abgeordnete teil an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Staatsangelegenheiten, oder *Alle* tun dies [als die] *Einzelnen.* Es ist dies kein Gegensatz des *Wesens,* als welchen ihn Hegel später darzustellen sucht, sondern der *Existenz,* und zwar der äußerlichsten Existenz, der *Zahl,* womit immer der Grund, den Hegel selbst als „*äußerlich*" bezeichnet hat – die *Menge der Glieder* –, der beste Grund gegen die unmittelbare Teilnahme Aller bleibt. *Die Frage,* ob die bürgerliche Gesellschaft so teil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen soll, daß sie *entweder* durch *Abgeordnete* eintritt oder so, daß „Alle einzeln" unmittelbar teilnehmen, ist selbst eine Frage innerhalb der *Abstraktion des politischen Staats* oder innerhalb des *abstrakten politischen Staats*; es ist eine *abstrakte* politische Frage.

Es ist in beiden Fällen, wie Hegel dies selbst entwickelt hat, die politische Bedeutung der „empirischen Allgemeinheit".

Der Gegensatz in seiner eigentlichen Form ist: Die *Einzelnen tun es Alle,* oder die *Einzelnen* tun es als *Wenige,* als *Nicht-Alle.* In beiden Fällen bleibt die Allheit nur als *äußerliche* Vielheit oder Totalität der Einzelnen. Die Allheit ist keine wesentliche, geistige, wirkliche Qualität des Einzelnen. Die Allheit ist nicht etwas, wodurch er die Bestimmung der abstrakten Einzelnheit verlöre; sondern die Allheit ist nur die volle *Zahl* der *Einzelnheit. Eine* Einzelnheit, *viele* Einzelnheiten, *alle* Einzelnheiten. Das Eins, Viele, Alle – keine dieser Bestimmungen verwandelt das *Wesen* des Subjekts, der Einzelnheit.

„Alle" sollen „einzeln" an der „Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil nehmen"; d. h. also: *Alle* sollen nicht als Alle, sondern als „einzeln" diesen Anteil nehmen.

Die Frage scheint in doppelter Hinsicht in Widerspruch mit sich zu stehn.

Die allgemeinen Angelegenheiten des Staats sind die Staatsangelegenheit, der Staat als *wirkliche Angelegenheit.* Die Beratung und Beschließung ist die *Effektuierung* des Staats als wirklicher Angelegenheit. Daß also alle Staatsglieder ein *Verhältnis* zum Staat als ihrer *wirklichen Angelegenheit* haben, scheint sich von selbst zu verstehn. Schon in dem Begriff *Staatsglied* liegt, daß sie ein *Glied* des Staats, ein *Teil* desselben sind, daß er sie als *seinen Teil* nimmt. Wenn sie aber ein *Anteil* des Staats, so ist, wie sich von selbst versteht, ihr soziales *Dasein* schon *ihre wirkliche Teilnahme* an demselben. Sie *sind* nicht nur Anteil des Staates, sondern der Staat ist *ihr* Anteil. Bewußter Anteil von etwas sein, ist, sich mit Bewußtsein einen Teil von ihm nehmen, bewußten Anteil an ihm nehmen. Ohne dies Bewußtsein wäre das Staatsglied ein *Tier.*

Wenn man sagt: „die allgemeinen Angelegenheiten des Staats", so wird der Schein hervorgebracht, daß die „allgemeinen Angelegenheiten" und der „Staat" etwas *Verschiedenes* sind. Aber der *Staat* ist die „allgemeine Angelegenheit", also realiter die „allgemeinen Angelegenheiten".

Teil an den allgemeinen Angelegenheiten des Staats und teil am Staat nehmen, ist also identisch. Daß also ein Staatsglied, ein Staatsteil teil am Staat nimmt und daß dieses Teilnehmen nur als *Beratung* oder *Beschließung* oder in ähnlichen Formen erscheinen kann, daß also jedes Staatsglied an der *Beratung* und *Beschließung* (wenn diese Funktionen als die Funktionen der *wirklichen* Teilnahme des Staats gefaßt werden) der allgemeinen Angelegenheiten des Staats teilnimmt, ist eine *Tautologie.* Wenn also von *wirklichen* Staatsgliedern die Rede ist, so kann von dieser Teilnahme nicht als einem *Sollen* die Rede sein. Es wäre sonst vielmehr von solchen Subjekten die Rede, die *Staatsglieder* sein *sollen* und sein *wollen,* aber es nicht wirklich *sind.*

Andrerseits: wenn von *bestimmten* Angelegenheiten die Rede ist, von einem einzelnen Staatsakt, so versteht es sich wieder von selbst, daß nicht *Alle einzeln* ihn vollbringen. Der Einzelne wäre sonst die *wahre* Sozietät und machte die Sozietät überflüssig. Der Einzelne müßte alles auf einmal tun, während die Sozietät wie ihn für die andern, so auch die andern für ihn tun läßt.

Die Frage, ob *Alle einzeln* an der „Beratung und Beschließung der allgemeinen Angelegenheiten des Staats teilnehmen sollen", ist eine Frage, welche aus der Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht.

Wir haben gesehn. Der Staat existiert *nur* als *politischer Staat.* Die Totalität des politischen Staats ist die *gesetzgebende Gewalt.* Teil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen ist daher teil am politischen Staat nehmen, ist sein

Dasein als *Glied des politischen Staats*, als *Staatsglied* beweisen und verwirklichen. Daß also *Alle einzeln* Anteil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen wollen, ist nichts als der Wille *Aller*, wirkliche (aktive) *Staatsglieder* zu sein oder sich ein *politisches Dasein* zu geben oder ihr Dasein als ein *politisches* zu beweisen und zu effektuieren. Wir haben ferner gesehn, das ständische Element ist die *bürgerliche Gesellschaft* als gesetzgebende Gewalt, ihr *politisches Dasein*. Daß also die bürgerliche Gesellschaft *massenweise*, womöglich *ganz*, in die *gesetzgebende* Gewalt eindringe, daß sich die wirkliche bürgerliche Gesellschaft der *fiktiven* bürgerlichen Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt substituieren will, das ist nichts als das Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich *politisches* Dasein zu geben oder das *politische Dasein* zu ihrem wirklichen Dasein zu machen. Das Streben der *bürgerlichen Gesellschaft*, sich in die politische Gesellschaft zu verwandeln oder die *politische* Gesellschaft zur *wirklichen* Gesellschaft zu machen, zeigt sich als das Streben der möglichst *allgemeinen* Teilnahme an der *gesetzgebenden Gewalt*.

Die *Zahl* ist hier nicht ohne Bedeutung. Wenn schon die Vermehrung des *ständischen Elements* eine physische und intellektuelle Vermehrung einer der *feindlichen* Streitkräfte ist – und wir haben gesehn, die verschiedenen Elemente der gesetzgebenden Gewalt stehn sich als feindliche Streitkräfte gegenüber –, so ist dagegen die Frage, ob Alle einzeln Glieder der gesetzgebenden Gewalt sein oder ob sie durch Abgeordnete eintreten sollen, die In-Frage-Stellung des *repräsentativen* Prinzips innerhalb des repräsentativen Prinzips, innerhalb der Grundvorstellung des politischen Staats, der seine Existenz in der konstitutionellen Monarchie findet. 1. Ist es eine Vorstellung der Abstraktion des politischen Staats, daß die *gesetzgebende Gewalt* die *Totalität* des politischen Staates ist. Weil dieser *eine* Akt der einzige *politische* Akt der bürgerlichen Gesellschaft ist, so sollen und wollen *Alle* auf einmal an ihm teilnehmen. 2. *Alle* als *Einzelne*. Im *ständischen Element* ist die gesetzgebende Tätigkeit nicht als *soziale*, als eine Funktion der *Sozialität* betrachtet, sondern vielmehr als der Akt, wo die Einzelnen erst in wirklich und *bewußt soziale* Funktion, d.h. in eine politische Funktion treten. Die *gesetzgebende Gewalt* ist hier kein Ausfluß, keine Funktion der Sozietät, sondern erst ihre *Bildung*. Die Bildung zur gesetzgebenden Gewalt erheischt, daß *alle* Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als *einzelne* sich betrachten, sie stehn wirklich als *einzeln* gegenüber. Die Bestimmung, „Mitglieder des Staats zu sein", ist ihre „abstrakte Bestimmung", eine Bestimmung, die in ihrer lebendigen Wirklichkeit nicht verwirklicht ist.

Entweder findet Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft statt, dann können nicht *Alle einzeln* an der gesetzgebenden

Gewalt teilnehmen. Der politische Staat ist eine von der bürgerlichen Gesellschaft *getrennte* Existenz. Die bürgerliche Gesellschaft würde einerseits sich selbst aufgeben, wenn alle Gesetzgeber wären, andrerseits kann der ihr gegenüberstehende politische Staat sie nur in einer Form ertragen, die seinem *Maßstabe* angemessen ist. Oder eben die Teilnahme der bürgerlichen Gesellschaft durch *Abgeordnete* am politischen Staat ist eben der *Ausdruck* ihrer Trennung und nur dualistischen Einheit.

Oder umgekehrt. Die bürgerliche Gesellschaft ist *wirkliche* politische Gesellschaft. Dann ist es Unsinn, eine Forderung zu stellen, die nur aus der Vorstellung des politischen Staates als der von der bürgerlichen Gesellschaft getrennten Existenz, die nur aus der *theologischen* Vorstellung des politischen Staates hervorgegangen ist. In diesem Zustand verschwindet die Bedeutung der *gesetzgebenden* Gewalt als einer *repräsentativen* Gewalt gänzlich. Die gesetzgebende Gewalt ist hier Repräsentation in dem Sinne, wie *jede* Funktion repräsentativ ist, wie z.B. der Schuster, insofern er ein soziales Bedürfnis verrichtet, mein Repräsentant ist, wie jede bestimmte soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit nur die Gattung, d.h. eine Bestimmung meines eignen Wesens repräsentiert, wie jeder Mensch der Repräsentant des anderen ist. Er ist hier Repräsentant nicht durch ein anderes, was er vorstellt, sondern durch das, was er *ist* und *tut*.

Die „gesetzgebende" Gewalt wird nicht wegen ihres *Inhaltes*, sondern wegen ihrer *formellen* politischen Bedeutung angestrebt. An und für sich mußte z.B. die *Regierungsgewalt* viel mehr das Ziel der Volkswünsche sein als die gesetzgebende, die *metaphysische* Staatsfunktion. Die *gesetzgebende* Funktion ist der Wille, nicht in seiner praktischen, sondern in seiner theoretischen Energie. Der *Wille* soll hier nicht *statt* des *Gesetzes* gelten: Sondern es gilt, das wirkliche Gesetz zu *entdecken* und zu *formulieren*.

Aus dieser zwiespältigen Natur der gesetzgebenden Gewalt, als wirklicher *gesetzgebender* Funktion und als *repräsentativer*, *abstrakt-politischer* Funktion, geht eine Eigentümlichkeit hervor, die sich vorzugsweise in Frankreich, dem Land der politischen Bildung, geltend macht.

(Wir haben in der *Regierungsgewalt* immer *zwei*, das wirkliche Tun und die Staatsräson dieses Tuns, als ein andres wirkliches Bewußtsein, das in seiner totalen Gliederung die Bürokratie ist.)

Der eigentliche Inhalt der gesetzgebenden Gewalt wird (soweit nicht die herrschenden Sonder*interessen* in einen bedeutenden Konflikt mit dem objectum quaestionis[1] geraten) sehr à part, als Nebensache behandelt. Besondere

[1] Gegenstand der Untersuchung

Aufmerksamkeit erregt eine Frage erst, sobald sie *politisch* wird, d.h., entweder sobald eine Ministerfrage, also die Macht der gesetzgebenden Gewalt über die Regierungsgewalt, daran angeknüpft werden kann, oder sobald es sich überhaupt um Rechte handelt, die mit dem politischen Formalismus in Verbindung stehn. Woher diese Erscheinung? Weil die gesetzgebende Gewalt zugleich die Repräsentation des politischen Daseins der bürgerlichen Gesellschaft ist; weil das politische Wesen einer Frage überhaupt in ihrem Verhältnis zu den verschiednen Gewalten des politischen Staats besteht; weil die gesetzgebende Gewalt das politische Bewußtsein repräsentiert und die sich nur im Konflikt mit der Regierungsgewalt als *politisch* beweisen kann. Diese wesentliche Forderung, daß jedes soziale Bedürfnis, Gesetz etc. *politisch*, d.h. als *bestimmt durch das Staatsganze*, in seinem *sozialen* Sinn eruiert werde, nimmt im Staat der politischen Abstraktion die Wendung, daß ihr eine *formelle* Wendung gegen eine andere Macht (Inhalt) außer ihrem wirklichen Inhalt gegeben werde. Das ist keine Abstraktion der Franzosen, sondern das ist die notwendige Konsequenz, weil der wirkliche Staat nur als der betrachtete *politische Staatsformalismus* existiert. Die *Opposition* innerhalb der repräsentativen Gewalt ist das κατ' ἐξοχὴν[1] *politische* Dasein der repräsentativen Gewalt. Innerhalb dieser repräsentativen Verfassung nimmt indessen die eruierte Frage eine andre Wendung, als in welcher Hegel sie betrachtet hat. Es handelt sich hier nicht, ob die bürgerliche Gesellschaft durch Abgeordnete oder Alle einzeln die gesetzgebende Gewalt ausüben sollen, sondern es handelt sich um die *Ausdehnung* und möglichste *Verallgemeinerung* der *Wahl*, sowohl des *aktiven* als des *passiven* Wahlrechts. Das ist der eigentliche Streitpunkt der politischen *Reform*, sowohl in Frankreich als in England.

Man betrachtet die *Wahl* nicht philosophisch, d.h. nicht in ihrem eigentümlichen Wesen, wenn man sie sogleich in Beziehung auf die *fürstliche* oder *Regierungsgewalt* faßt. Die *Wahl* ist das *wirkliche Verhältnis* der *wirklichen bürgerlichen Gesellschaft* zur *bürgerlichen Gesellschaft* der *gesetzgebenden Gewalt*, zu dem *repräsentativen Element*. Oder die *Wahl* ist das *unmittelbare*, das *direkte*, das nicht *bloß vorstellende, sondern seiende* Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat. Es versteht sich daher von selbst, daß die *Wahl* das hauptsächliche politische Interesse der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft bildet. In der *unbeschränkten* sowohl aktiven als passiven *Wahl* hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst *wirklich* zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem *politischen* Dasein als ihrem wahren allgemeinen

[1] hauptsächliche

wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr *politisches Dasein* wirklich als ihr *wahres* gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterschied von ihrem politischen, als *unwesentlich* gesetzt; und mit dem einen Getrennten fällt sein Andres, sein Gegenteil. Die *Wahlreform* ist also innerhalb des *abstrakten politischen Staats* die Forderung seiner *Auflösung*, aber ebenso der *Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*.

Wir werden der Frage der Wahlreform später unter einer anderen Gestalt begegnen, nämlich von der Seite der *Interessen*. Ebenso werden wir später die andren Konflikte erörtern, die aus der doppelten Bestimmung der *gesetzgebenden Gewalt* (einmal *Abgeordneter*, Mandatar der bürgerlichen Gesellschaft, das andere Mal vielmehr erst ihr *politisches* Dasein und *ein eigentümliches Dasein* innerhalb des politischen Staatsformalismus zu sein) hervorgehn.

Wir kehren einstweilen zu der Anmerkung zu unserm Paragraphen zurück.

„Die vernünftige Betrachtung, das Bewußtsein der Idee, ist *konkret* und trifft insofern mit dem wahrhaften *praktischen* Sinne, der selbst nichts Anderes als der vernünftige Sinn, der Sinn der Idee ist, zusammen." „Der konkrete Staat ist das in *seine besonderen Kreise gegliederte Ganze*; das Mitglied des Staates ist ein *Mitglied* eines solchen *Standes*; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen."

Hierüber ist schon oben das Nötige gesagt.

„Seine" (des Staatsmitgliedes) „allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, *Privatperson* und als *denkendes* ebensosehr Bewußtsein und Wollen des *Allgemeinen* zu sein; dieses Bewußtsein und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern *erfüllt* und wirklich *lebendig*, wenn es mit der Besonderheit – und diese ist der besondere Stand und Bestimmung – erfüllt ist; oder das Individuum ist *Gattung*, hat aber seine *immanente* allgemeine *Wirklichkeit* als *nächste* Gattung."

Alles das, was Hegel sagt, ist richtig, mit der Beschränkung, 1. daß er *besondren Stand* und *Bestimmung* als identisch setzt, 2. daß diese Bestimmung, die Art, die nächste Gattung auch *wirklich*, nicht nur *an sich*, sondern *für sich*, als *Art der allgemeinen Gattung*, als *ihre* Besonderung gesetzt sein müßte. Hegel aber begnügt sich im Staate, den er als das selbstbewußte Dasein des sittlichen Geistes demonstriert, daß dieser sittliche Geist nur *an sich*, der allgemeinen Idee nach, das *Bestimmende* ist. Zum wirklichen Bestimmen läßt er die Sozietät nicht kommen, weil dazu ein *wirkliches* Subjekt nötig ist und er nur ein abstraktes, eine *Imagination* hat.

„§ 309. Da die Abordnung zur Beratung und Beschließung über die *allgemeinen*

Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältnis, kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien zu sein, um so weniger als die Zusammenkunft die Bestimmung hat, eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam beratende Versammlung zu sein."

Die Abgeordneten sollen 1. keine „kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien sein", weil „sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dies geltend machen" sollen. Hegel hat die Repräsentanten erst als Repräsentanten der Korporationen etc. konstruiert, um dann wieder die andere politische Bestimmung hereinzubringen, daß sie nicht das *besondre Interesse* der Korporation etc. geltend zu machen haben. Er hebt damit seine eigene Bestimmung auf, denn er trennt sie in ihrer *wesentlichen* Bestimmung als Repräsentanten gänzlich von ihrem *Korporationsdasein*. Er trennt damit auch die Korporation von sich als ihrem wirklichen Inhalt, denn sie soll nicht aus *ihrem Gesichtspunkt*, sondern aus dem *Staatsgesichtspunkt* wählen, d. h., sie soll in ihrem *Nicht-Dasein* als Korporation wählen. In der *materiellen* Bestimmung erkennt er also an, was er in ihrer *formellen* verkehrte, die Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst in ihrem politischen Akt, und ihr *politisches Dasein* ist nichts als *diese Abstraktion*. Hegel gibt als Grund an, weil sie eben zur Betätigung der „allgemeinen Angelegenheiten" gewählt werden; aber die Korporationen sind keine Existenzen der allgemeinen Angelegenheiten.

2. soll die „Abordnung den Sinn" haben, „daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden", woraus abermals folgen soll, daß die Deputierten also nicht das Verhältnis der „Mandatarien" haben.

Daß sie dieses „besser" verstehn und nicht „einfach" verstehn, kann Hegel nur durch ein Sophisma herausbringen. Es könnte dies nur dann geschlossen werden, wenn die Abordnenden die Wahl hätten, die allgemeinen Angelegenheiten *selbst* zu beraten und zu beschließen *oder* bestimmte Individuen zu ihrer Vollziehung abzuordnen; d. h., eben wenn die *Abordnung*, die *Repräsentation*, nicht wesentlich zum Charakter der *gesetzgebenden Gewalt* der bürgerlichen Gesellschaft gehörte, was eben ihr *eigentümliches* Wesen, wie eben ausgeführt, in dem von Hegel konstruierten Staate ausmacht.

Es ist dies Beispiel sehr bezeichnend dafür, wie Hegel die Sache

innerhalb ihrer Eigentümlichkeit halb absichtlich aufgibt und ihr in ihrer bornierten Gestalt den entgegengesetzten Sinn dieser Borniertheit unterschiebt.

Den eigentlichen Grund gibt Hegel zuletzt. Die Deputierten der bürgerlichen Gesellschaft konstituieren sich zu einer „Versammlung", und diese Versammlung ist erst das *wirkliche politische Dasein* und *Wollen* der bürgerlichen Gesellschaft. Die Trennung des politischen Staats von der bürgerlichen Gesellschaft erscheint als die Trennung der Deputierten von ihren Mandataren. Die Gesellschaft ordnet bloß die Elemente zu ihrem politischen Dasein von sich ab.

Der Widerspruch erscheint doppelt:

1. *formell.* Die Abgeordneten der bürgerlichen Gesellschaft sind eine Gesellschaft, die nicht durch die Form der „Instruktion", des Auftrages mit ihren Kommittenten in Verbindung stehn. Sie sind formell kommittiert, aber sobald sie *wirklich* sind, sind sie *nicht* mehr *Kommittierte.* Sie sollen *Abgeordnete sein* und sind es *nicht.*

2. *materiell.* In bezug auf die Interessen. Darüber hernach. Hier findet das Umgekehrte statt. Sie sind als Repräsentanten der *allgemeinen* Angelegenheiten kommittiert, aber sie repräsentieren wirklich *besondre* Angelegenheiten.

Bezeichnend ist, daß *Hegel* hier das Zutrauen als die Substanz der *Abordnung* bezeichnet, als das substantielle Verhältnis zwischen Abordnenden und Abgeordneten. *Zutrauen* ist ein persönliches Verhältnis. Es heißt darüber weiter in dem Zusatz:

„Repräsentation gründet sich auf Zutrauen, Zutrauen aber ist etwas Anderes, als ob ich als dieser meine Stimme gebe. Die Majorität der Stimmen ist ebenso dem Grundsatze zuwider, daß bei dem, was mich verpflichten muß, ich als dieser zugegen sein soll. Man hat Zutrauen zu einem Menschen, indem man seine Einsicht dafür ansieht, daß er meine Sache als seine Sache, nach seinem besten Wissen und Gewissen, behandeln wird."

§ 310. Die Garantie der diesem Zweck entsprechenden Eigenschaften und der Gesinnung – da das unabhängige Vermögen schon in dem ersten Teile der Stände sein Recht verlangt – zeigt sich bei dem zweiten Teile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, vornehmlich in der durch *wirkliche* Geschäftsführung in *obrigkeitlichen* oder *Staatsämtern* erworbenen und durch die *Tat* bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntnis der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft und dem dadurch gebildeten und erprobten *obrigkeitlichen Sinn* und *Sinn des Staats.*"

Erst wurde die erste Kammer, die *Kammer des unabhängigen Privateigentums* für den Fürsten und die Regierungsgewalt als *Garantie* gegen die

Gesinnung der zweiten Kammer als dem *politischen Dasein* der empirischen Allgemeinheit konstruiert, und jetzt verlangt Hegel wieder eine *neue Garantie*, welche die *Gesinnung* etc. der zweiten Kammer selbst garantieren soll.

Erst war das Zutrauen – die Garantie der Abordner – die Garantie der Abgeordneten. Jetzt bedarf dies Zutrauen selbst wieder der Garantie seiner Tüchtigkeit.

Hegel hätte nicht übel Lust, die zweite Kammer zur Kammer der *pensionierten* Staatsbeamten zu machen. Er verlangt nicht nur „den Sinn des Staats", sondern auch „obrigkeitlichen", bürokratischen Sinn.

Was er hier wirklich verlangt, ist, daß die *gesetzgebende* Gewalt die *wirkliche regierende* Gewalt sein soll. Er drückt dies so aus, daß er die Bürokratie *zweimal* verlangt, einmal als Repräsentation der Fürsten und das andere Mal als Repräsentantin des Volkes.

Wenn in konstitutionellen Staaten auch Beamte zulässig sind als Deputierte, so ist dies nur, weil überhaupt vom *Stand*, von der *bürgerlichen* Qualität abstrahiert und die Abstraktion des *Staatsbürgertums* das Herrschende ist.

Hegel vergißt dabei, daß er die Repräsentation von den *Korporationen* ausgehn ließ und daß diesen direkt die Regierungsgewalt gegenübersteht. Er geht in diesem Vergessen, was er gleich in dem folgenden Paragraphen wieder vergißt, so weit, daß er einen *wesentlichen* Unterschied zwischen den Abgeordneten der Korporation und den ständischen Abgeordneten kreiert.

In der Anmerkung zu diesem Paragraphen heißt es:

„Die subjektive Meinung von sich findet leicht die Forderung solcher Garantien, wenn sie in Rücksicht auf das sogenannte Volk gemacht wird, überflüssig, ja selbst etwa beleidigend. Der Staat hat aber das Objektive, nicht eine subjektive Meinung und deren Selbstzutrauen zu seiner Bestimmung; die Individuen können nur das für ihn sein, was an ihnen objektiv erkennbar und erprobt ist, und er hat hierauf bei diesem Teile des ständischen Elements um so mehr zu sehen, als derselbe seine Wurzel in den auf das Besondere gerichteten Interessen und Beschäftigungen hat, wo die Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Willkür ihr Recht sich zu ergehen hat."

Hier wird die gedankenlose Inkonsequenz und der „*obrigkeitliche*" Sinn Hegels wirklich *ekelhaft*. Am Schlusse des Zusatzes zum früheren Paragraphen heißt es:

„Daß dieses" (sc. ihre oben beschriebene Aufgabe) „der Abgeordnete vollbringe und befördere, dazu bedarf es für die Wählenden der Garantie."

Diese Garantie *für die Wählenden* hat sich unter der Hand in eine *Garantie gegen* die Wählenden, gegen ihr „*Selbstzutrauen*" entwickelt. In dem ständischen Element sollte die „empirische Allgemeinheit zum Moment" der

„subjektiven formellen Freiheit" kommen. „Das öffentliche Bewußtsein" sollte in ihm „als *empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen* zur Existenz" kommen. (§ 301.)

Jetzt sollen diese „Ansichten und Gedanken" *zuvor* der *Regierung* eine Probe ablegen, daß sie „*ihre*" Ansichten und Gedanken sind. Hegel spricht hier nämlich dummerweise vom Staat als einer *fertigen* Existenz, obgleich er eben erst daran ist, im ständischen Element den Staat fertig zu konstruieren. Er spricht vom Staat als konkretem Subjekt, das „sich nicht an die subjektive Meinung und deren Selbstzutrauen stößt", für den die Individuen erst sich „erkennbar" gemacht und „erprobt" haben. Es fehlt nur noch, daß Hegel ein *Examen* der *Stände* abzulegen bei der Wohllöblichen Regierung verlangt. Hegel geht hier fast bis zur Servilität. Man sieht ihn durch und durch angesteckt von dem elenden Hochmut der *preußischen* Beamtenwelt, die vornehm in ihrer Büroborniertheit auf das „Selbstzutrauen" der „subjektiven Meinung des Volks zu sich" herabsieht. Der „Staat" ist hier überall für Hegel identisch mit der „Regierung".

Allerdings kann in einem wirklichen Staate das „bloße Zutrauen", die „subjektive Meinung" nicht genügen. Aber in dem von Hegel konstruierten Staate ist die *politische* Gesinnung der bürgerlichen Gesellschaft eine bloße *Meinung*, eben weil ihr politisches Dasein eine *Abstraktion* von ihrem wirklichen Dasein ist; eben weil das Ganze des Staats nicht die *Objektivierung der politischen Gesinnung* ist. Wollte Hegel konsequent sein, so müßte er vielmehr alles aufbieten, um das ständische Element seiner *wesentlichen Bestimmung* gemäß (§ 301) als das *Fürsichsein der* allgemeinen Angelegenheit in den Gedanken etc. der *Vielen*, also eben ganz unabhängig von den andern Voraussetzungen des politischen Staats zu konstruieren.

Ebenso wie Hegel es früher als die Ansicht des Pöbels bezeichnete, den schlechten Willen bei der Regierung etc. vorauszusetzen, ebensosehr und noch mehr ist es die Ansicht des Pöbels, den schlechten Willen beim Volke vorauszusetzen. Hegel darf es dann auch bei den von ihm verachteten Theoretikern weder „überflüssig" noch „beleidigend" finden, wenn Garantien „in Rücksicht auf den *sogenannten* Staat, den soi-disant Staat, die Regierung verlangt, Garantien verlangt werden, daß die Gesinnung der Bürokratie die Staatsgesinnung sei.

„§ 311. Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ferner den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speziellen Bedürfnissen, Hindernissen, besonderen Interessen bekannt seien und ihnen selbst angehören. Indem sie nach der Natur der bürgerlichen Gesellschaft von ihren verschiedenen Korporationen ausgeht (§ 308) und die einfache Weise dieses Ganges nicht durch Abstraktionen und

die atomistischen Vorstellungen gestört wird, so erfüllt sie damit unmittelbar jenen Gesichtspunkt, und Wählen ist entweder überhaupt etwas Überflüssiges oder reduziert sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür."

Zunächst knüpft Hegel die Abordnung in ihrer Bestimmung als „gesetzgebende Gewalt" (§ 309, 310) an die Abordnung „als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend", d.h. an ihre repräsentative Bestimmung, durch ein einfaches „ferner" an. Die ungeheuren Widersprüche, die in diesem „ferner" liegen, spricht er ebenso gedankenlos aus.

Nach § 309 sollen die Abordnenden „nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern *wesentlich* dieses geltend machen".

Nach § 311 gehn sie von den Korporationen aus, repräsentieren diese *besondern* Interessen und Bedürfnisse und lassen sich nicht durch „Abstraktionen" stören, als wenn das „allgemeine Interesse" nicht auch eine solche Abstraktion wäre, eine Abstraktion eben von *ihren* Korporations- etc. Interessen.

Nach § 310 wird verlangt, „daß sie durch wirkliche Geschäftsführung etc. sich obrigkeitlichen Sinn und den Sinn des Staats" erworben und bewährt haben. Im § 311 wird Korporations- und bürgerlicher Sinn verlangt.

In dem Zusatz zu § 309 heißt es: „Repräsentation gründet sich auf *Zutrauen*." Nach § 311 ist „Wählen", diese Realisierung des Zutrauens, diese Betätigung, Erscheinung desselben, „entweder überhaupt etwas Überflüssiges oder reduziert sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür".

Das, worauf sich die Repräsentation gründet, ihr Wesen, ist also der Repräsentation „entweder überhaupt etwas Überflüssiges" etc. Hegel stellt also in einem Atem die absoluten Widersprüche auf: Die Repräsentation gründet sich auf Zutrauen, auf das Vertrauen des Menschen zum Menschen, und sie gründet sich nicht auf das Zutrauen. Das ist vielmehr eine bloße formelle Spielerei.

Das besondere Interesse ist nicht das Objekt der Vertretung, sondern der Mensch und sein Staatsbürgertum, das allgemeine Interesse. Andrerseits: Das besondere Interesse ist der Stoff der Vertretung, der Geist dieses Interesses ist der Geist des Repräsentanten.

In der Anmerkung zu diesem Paragraphen, den wir nun betrachten, werden diese Widersprüche noch greller durchgeführt. Das eine Mal ist die Repräsentation die Vertretung des Menschen, das andere Mal des besonderen Interesses, des besonderen Stoffes.

„Es bietet sich von selbst das Interesse dar, daß unter den Abgeordneten sich für jeden besonderen großen Zweig der Gesellschaft, z.B. für den Handel, für die

Fabriken usf. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören; – in der Vorstellung eines losen, unbestimmten Wählens ist dieser wichtige Umstand nur der Zufälligkeit preisgegeben. Jeder solcher Zweig hat aber gegen den andern gleiches Recht, repräsentiert zu werden. Wenn die Abgeordneten als *Repräsentanten* betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht *Repräsentanten* als von *Einzelnen*, von einer Menge seien, sondern *Repräsentanten* einer der wesentlichen *Sphären* der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen. Das Repräsentieren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß Einer an *der Stelle eines Andern* sei, sondern das Interesse selbst ist in seinem Repräsentanten *wirklich gegenwärtig*, so wie der Repräsentant für sein eigenes objektives Element da ist.

Von dem Wählen durch die vielen Einzelnen kann noch bemerkt werden, daß notwendig besonders in großen Staaten die *Gleichgültigkeit* gegen das Geben seiner Stimme, als die in der Menge eine unbedeutende Wirkung hat, eintritt, und die Stimmberechtigten, diese Berechtigung mag ihnen als etwas noch so Hohes angeschlagen und vorgestellt werden, eben zum Stimmgeben nicht erscheinen; – so daß aus solcher Institution vielmehr das Gegenteil ihrer Bestimmung erfolgt und die Wahl in die Gewalt Weniger, einer Partei, somit des besondern, zufälligen Interesses fällt, das gerade neutralisiert werden sollte."

Die beiden Paragraphen 312 und 313 sind im früheren erledigt und keiner besonderen Besprechung wert. Wir setzen sie daher hierhin:

„§ 312. Von den zwei im ständischen Elemente enthaltenen Seiten (§ 305, 308) bringt jede in die Beratung eine besondere Modifikation; und weil überdem das eine Moment die eigentümliche Funktion der Vermittelung innerhalb dieser Sphäre, und zwar zwischen Existierenden, hat, so ergibt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in *zwei Kammern* teilen."

O Jerum!

„§ 313. Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von *Instanzen* ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornehmlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direkt gegenüber zu stehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweiten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unparteiischer und sein Gegensatz neutralisiert erscheint."[1]

[1] Hier bricht die Handschrift ab.

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. } RUE VANNEAU, 22.
AU BUREAU DES ANNALES.

1844

Umschlagseite der „Deutsch-Französischen Jahrbücher"

Karl Marx

[Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern"[144]]

M. an R.

Auf der Treckschuit nach D. im März 1843

Ich reise jetzt in Holland. Soviel ich aus den hiesigen und französischen Zeitungen sehe, ist Deutschland tief in den Dreck hineingeritten und wird es noch immer mehr. Ich versichere Sie, wenn man auch nichts weniger als Nationalstolz fühlt, so fühlt man doch Nationalscham, sogar in Holland. Der kleinste Holländer ist noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen. Und die Urteile der Ausländer über die preußische Regierung! Es herrscht eine erschreckende Übereinstimmung, niemand täuscht sich mehr über dies System und seine einfache Natur. Etwas hat also doch die neue Schule genützt. Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen.

Das ist auch eine Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte. Es ist eine Wahrheit, die uns zum wenigsten die Hohlheit unsers Patriotismus, die Unnatur unseres Staatswesens kennen und unser Angesicht verhüllen lehrt. Sie sehen mich lächelnd an und fragen: Was ist damit gewonnen? Aus Scham macht man keine Revolution. Ich antworte: Die Scham ist schon eine Revolution; sie ist wirklich der Sieg der französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, durch den sie 1813 besiegt wurde. Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht. Ich gebe zu, sogar die Scham ist in Deutschland noch nicht vorhanden; im Gegenteil, diese Elenden sind noch Patrioten. Welches System sollte ihnen aber den Patriotismus austreiben, wenn nicht dieses lächerliche des neuen Ritters[1]? Die Komödie des Despotismus, die mit uns aufgeführt wird, ist für ihn ebenso gefährlich, als es einst den Stuarts und Bourbonen die Tragödie war. Und selbst, wenn man diese Komödie lange Zeit nicht für das halten sollte, was sie ist,

---

[1] Friedrich Wilhelm IV.

so wäre sie doch schon eine Revolution. Der Staat ist ein zu ernstes Ding, um zu einer Harlekinade gemacht zu werden. Man könnte vielleicht ein Schiff voll Narren eine gute Weile vor dem Winde treiben lassen; aber seinem Schicksal trieb' es entgegen eben darum, weil die Narren dies nicht glaubten. Dieses Schicksal ist die Revolution, die uns bevorsteht.

M. an R.

Köln, im Mai 1843

Ihr Brief, mein teurer Freund, ist eine gute Elegie, ein atemversetzender Grabgesang; aber politisch ist er ganz und gar nicht. Kein Volk verzweifelt, und sollt' es auch lange Zeit nur aus Dummheit hoffen, so erfüllt es sich doch nach vielen Jahren einmal aus plötzlicher Klugheit alle seine frommen Wünsche.

Doch, Sie haben mich angesteckt, Ihr Thema ist noch nicht erschöpft, ich will das Finale hinzufügen, und wenn alles zu Ende ist, dann reichen Sie mir die Hand, damit wir von vorne wieder anfangen. Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein.

Es ist wahr, die alte Welt gehört dem Philister. Aber wir dürfen ihn nicht wie einen Popanz behandeln, von dem man sich ängstlich wegwendet. Wir müssen ihn vielmehr genau ins Auge fassen. Es lohnt sich, diesen Herrn der Welt zu studieren.

Herr der Welt ist er freilich nur, indem er sie, wie die Würmer einen Leichnam, mit seiner Gesellschaft ausfüllt. Die Gesellschaft dieser Herren braucht darum nichts weiter als eine Anzahl Sklaven, und die Eigentümer der Sklaven brauchen nicht frei zu sein. Wenn sie wegen ihres Eigentums an Land und Leuten Herren im eminenten Sinne genannt werden, sind sie darum nicht weniger Philister als ihre Leute.

Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer, Republikaner. Beides wollen die Spießbürger nicht sein. Was bleibt ihnen übrig, zu sein und zu wollen?

Was sie wollen, leben und sich fortpflanzen (und weiter, sagt Goethe, bringt es doch keiner), das will auch das Tier, höchstens würde ein deutscher Politiker noch hinzuzusetzen haben, der Mensch *wisse* aber, daß er es wolle, und der Deutsche sei so besonnen, nichts weiter zu wollen.

Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels

verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen.

Die Menschen dagegen, welche sich nicht als Menschen fühlen, wachsen ihren Herren zu, wie eine Zucht von Sklaven oder Pferden. Die angestammten Herren sind der Zweck dieser ganzen Gesellschaft. Diese Welt gehört ihnen. Sie nehmen sie, wie sie ist und sich fühlt. Sie nehmen sich selbst, wie sie sich vorfinden, und stellen sich hin, wo ihre Füße gewachsen sind, auf die Nacken dieser politischen Tiere, die keine andere Bestimmung kennen, als ihnen „untertan, hold und gewärtig" zu sein.

Die Philisterwelt ist *die politische Tierwelt*, und wenn wir ihre Existenz anerkennen müssen, so bleibt uns nichts übrig, als dem status quo einfacherweise recht zu geben. Barbarische Jahrhunderte haben ihn erzeugt und ausgebildet, und nun steht er da als ein konsequentes System, dessen Prinzip die *entmenschte Welt* ist. Die vollkommenste Philisterwelt, unser Deutschland, mußte also natürlich weit hinter der französischen Revolution, die den Menschen wieder herstellte, zurückbleiben; und der deutsche Aristoteles, der seine Politik aus unsern Zuständen abnehmen wollte, würde an ihre Spitze schreiben: „Der Mensch ist ein geselliges, jedoch völlig unpolitisches Tier", den Staat aber könnte er nicht richtiger erklären, als dies Herr Zöpfl, der Verfasser des „Konstitutionellen Staatsrechts in Deutschland", bereits getan hat. Er ist nach ihm ein „Verein von Familien", welcher, fahren wir fort, einer allerhöchsten Familie, die man Dynastie nennt, erb- und eigentümlich zugehört. Je fruchtbarer die Familien sich zeigen, desto glücklicher die Leute, desto größer der Staat, desto mächtiger die Dynastie, weswegen denn auch in dem normaldespotischen Preußen auf den siebenten Jungen eine Prämie von fünfzig Reichstalern gesetzt ist.

Die Deutschen sind so besonnene Realisten, daß alle ihre Wünsche und ihre hochfliegendsten Gedanken nicht über das kahle Leben hinausreichen. Und diese Wirklichkeit, nichts weiter, akzeptieren die, welche sie beherrschen. Auch diese Leute sind Realisten, sie sind sehr weit von allem Denken und von aller menschlichen Größe entfernt, gewöhnliche Offiziere und Landjunker, aber sie irren sich nicht, sie haben recht, sie, so wie sie sind, reichen vollkommen aus, dieses Tierreich zu benutzen und zu beherrschen, denn Herrschaft und Benutzung ist *ein* Begriff, hier wie überall. Und wenn sie sich huldigen lassen und über die wimmelnden Köpfe dieser hirnlosen Wesen hinsehen, was liegt ihnen näher als der Gedanke Napoleons an der Beresina? Man sagt ihm nach, er habe hinuntergewiesen auf das Gewimmel der Ertrinkenden und seinem Begleiter zugerufen: *Voyez ces crapauds!*[1] Diese

[1] *Sehen Sie sich diese Kröten an!*

Nachrede ist wahrscheinlich eine Lüge, aber wahr ist sie nichtsdestoweniger. Der einzige Gedanke des Despotismus ist die Menschenverachtung, der entmenschte Mensch, und dieser Gedanke hat vor vielen andern den Vorzug, zugleich Tatsache zu sein. Der Despot sieht die Menschen immer entwürdigt. Sie ersaufen vor seinen Augen und für ihn im Schlamm des gemeinen Lebens, aus dem sie auch, gleich den Fröschen, immer wieder hervorgehen. Drängt sich nun selbst Menschen, die großer Zwecke fähig waren, wie Napoleon vor seiner Dynastietollheit, diese Ansicht auf, wie sollte ein ganz gewöhnlicher König in einer solchen Realität Idealist sein?

Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, *der entmenschte Mensch*; und Montesquieu hat sehr unrecht, die Ehre dafür auszugeben. Er hilft sich mit der Unterscheidung von Monarchie, Despotie und Tyrannei. Aber das sind Namen *eines* Begriffs, höchstens eine Sittenverschiedenheit bei demselben Prinzip. Wo das monarchische Prinzip in der Majorität ist, da sind die Menschen in der Minorität, wo es nicht bezweifelt wird, da gibt es keine Menschen. Warum soll nun ein Mann wie der König von Preußen, der keine Proben davon hat, daß er problematisch wäre, nicht lediglich seiner Laune folgen? Und nun er es tut, was kommt dabei heraus? Widersprechende Absichten? Gut, so wird nichts daraus. Ohnmächtige Tendenzen? Sie sind immer noch die einzige politische Wirklichkeit. Blamagen und Verlegenheiten? Es gibt nur *eine* Blamage und nur *eine* Verlegenheit, das Heruntersteigen vom Thron. Solange die Laune an ihrem Platze bleibt, hat sie recht. Sie mag dort so unbeständig, so kopflos, so verächtlich sein, wie sie will; sie ist immer noch gut genug, ein Volk zu regieren, welches nie ein anderes Gesetz gekannt hat als die Willkür seiner Könige. Ich sage nicht, ein kopfloses System und der Verlust der Achtung im Innern und nach außen werde ohne Folgen bleiben, ich nehme die Assekuranz des Narrenschiffes nicht auf mich; aber ich behaupte: Der König von Preußen wird so lange ein Mann seiner Zeit sein, als die verkehrte Welt die wirkliche ist.

Sie wissen, ich beschäftige mich viel mit diesem Manne. Schon damals, als er nur noch das „Berliner politische Wochenblatt" zu seinem Organe hatte, erkannte ich seinen Wert und seine Bestimmung. Er rechtfertigte schon bei der Huldigung in Königsberg meine Vermutung, daß nun die Frage rein persönlich werden würde. Er erklärte sein Herz und sein Gemüt für das künftige Staatsgrundgesetz der Domäne Preußen, *seines* Staates, und in der Tat, der König ist in Preußen das System. Er ist die einzige politische Person. Seine Persönlichkeit bestimmt das System so oder so. Was er tut oder was man ihn tun läßt, was er denkt oder was man ihm in den Mund legt, das ist es,

was in Preußen der Staat denkt oder tut. Es ist also wirklich ein Verdienst, daß der jetzige König dies so unumwunden erklärt hat.

Nur darin irrte man sich eine Zeitlang, daß man es für erheblich hielt, welche Wünsche und Gedanken der König nun zum Vorschein brächte. Dies konnte in der Sache nichts ändern, der Philister ist das Material der Monarchie und der Monarch immer nur der König der Philister; er kann weder sich noch seine Leute zu freien, wirklichen Menschen machen, wenn beide Teile bleiben, was sie sind.

Der König von Preußen hat es versucht, mit einer Theorie, die wirklich sein Vater[1] so nicht hatte, das System zu ändern. Das Schicksal dieses Versuches ist bekannt. Er ist vollkommen gescheitert. Ganz natürlich. Ist man einmal bei der politischen Tierwelt angelangt, so gibt es keine weitere Reaktion als bis zu ihr, und kein anderes Vordringen als das Verlassen ihrer Basis und den Übergang zur Menschenwelt der Demokratie.

Der alte König wollte nichts Extravagantes, er war ein Philister und machte keinen Anspruch auf Geist. Er wußte, daß der Dienerstaat und sein Besitz nur der prosaischen, ruhigen Existenz bedurfte. Der junge König war munterer und aufgeweckter, von der Allmacht des Monarchen, der nur durch sein Herz und seinen Verstand beschränkt ist, dachte er viel größer. Der alte verknöcherte Diener- und Sklavenstaat widerte ihn an. Er wollte ihn lebendig machen und ganz und gar mit seinen Wünschen, Gefühlen und Gedanken durchdringen; und er konnte das verlangen, er in *seinem* Staate, wenn es nur gelingen wollte. Daher seine liberalen Reden und Herzensergießungen. Nicht das tote Gesetz, das volle lebendige Herz des Königs sollte alle seine Untertanen regieren. Er wollte alle Herzen und Geister für seine Herzenswünsche und langgenährten Pläne in Bewegung setzen. Eine Bewegung ist erfolgt; aber die übrigen Herzen schlugen nicht wie das seinige, und die Beherrschten konnten den Mund nicht auftun, ohne von der Aufhebung der alten Herrschaft zu reden. Die Idealisten, welche die Unverschämtheit haben, den Menschen zum Menschen machen zu wollen, ergriffen das Wort, und während der König altdeutsch phantasierte, meinten sie, neudeutsch philosophieren zu dürfen. Allerdings war dies unerhört in Preußen. Einen Augenblick schien die alte Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt zu sein, ja, die Dinge fingen an, sich in Menschen zu verwandeln, es gab sogar namhafte Menschen, obgleich die Namensnennung auf den Landtagen nicht erlaubt ist; aber die Diener des alten Despotismus machten diesem undeutschen Treiben bald ein Ende. Es war nicht schwer, die Wünsche des Königs, der für eine große

---

[1] Friedrich Wilhelm III.

Vergangenheit voll Pfaffen, Ritter und Hörige schwärmt, mit den Absichten der Idealisten, welche lediglich die Folgen der französischen Revolution, also zuletzt doch immer Republik und eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der toten Dinge wollen, in fühlbaren Konflikt zu bringen. Als dieser Konflikt schneidend und unbequem genug geworden und der jähzornige König hinlänglich aufgeregt war, da traten die Diener zu ihm, die früher den Gang der Dinge so leicht geleitet hatten, und erklärten: der König täte nicht wohl, seine Untertanen zu unnützen Reden zu verleiten, sie würden das Geschlecht der redenden Menschen nicht regieren können. Auch der Herr aller Hinterrussen[1] war über die Bewegung in den Köpfen der Vorderrussen[145] unruhig geworden und verlangte Wiederherstellung des alten ruhigen Zustandes. Und es erfolgte eine neue Auflage der alten Ächtung aller Wünsche und Gedanken der Menschen über menschliche Rechte und Pflichten, das heißt die Rückkehr zu dem alten verknöcherten Dienerstaat, in welchem der Sklave schweigend dient und der Besitzer des Landes und der Leute lediglich durch eine wohlgezogene, stillfolgsame Dienerschaft möglichst schweigsam herrscht. Beide können, was sie wollen, nicht sagen, weder die einen, daß sie Menschen werden wollen, noch der andere, daß er keine Menschen in seinem Lande brauchen könne. Schweigen ist daher das einzige Auskunftsmittel. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia.*[2]

Dies ist der verunglückte Versuch, den Philisterstaat auf seiner eigenen Basis aufzuheben; er ist dazu ausgeschlagen, daß er die Notwendigkeit der Brutalität und die Unmöglichkeit der Humanität für den Despotismus aller Welt anschaulich gemacht hat. Ein brutales Verhältnis kann nur mit Brutalität aufrechterhalten werden. Und hier bin ich nun mit unserer gemeinsamen Aufgabe, den Philister und seinen Staat ins Auge zu fassen, fertig. Sie werden nicht sagen, ich hielte die Gegenwart zu hoch, und wenn ich dennoch nicht an ihr verzweifle, so ist es nur ihre eigene verzweifelte Lage, die mich mit Hoffnung erfüllt. Ich rede gar nicht von der Unfähigkeit der Herren und von der Indolenz der Diener und Untertanen, die alles gehn lassen, wie es Gott gefällt; und doch reichte beides zusammen schon hin, um eine Katastrophe herbeizuführen. Ich mache Sie nur darauf aufmerksam, daß die Feinde des Philistertums, mit einem Wort alle denkenden und alle leidenden Menschen, zu einer Verständigung gelangt sind, wozu ihnen früher durchaus die Mittel fehlten, und daß selbst das passive Fortpflanzungssystem der alten Untertanen jeden Tag Rekruten für den Dienst der neuen Menschheit wirbt. Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der

[1] Nikolaus I. – [2] *Die Herde ist stumm, kopfhängerisch und gehorcht dem Magen.*

Menschen führt aber noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß aber notwendig für die passive und gedankenlos genießende Tierwelt der Philisterei ungenießbar und unverdaulich werden.

Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt.

M. an R.

Kreuznach, im September 1843

Es freut mich, daß Sie entschlossen sind und von den Rückblicken auf das Vergangene Ihre Gedanken zu einem neuen Unternehmen vorwärts wenden. Also in Paris[146], der alten Hochschule der Philosophie, *absit omen!*[1] und der neuen Hauptstadt der neuen Welt. Was notwendig ist, das fügt sich. Ich zweifle daher nicht, daß sich alle Hindernisse, deren Gewicht ich nicht verkenne, beseitigen lassen.

Das Unternehmen mag aber zustande kommen oder nicht; jedenfalls werde ich Ende dieses Monats in Paris sein, da die hiesige Luft leibeigen macht und ich in Deutschland durchaus keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit sehe.

In Deutschland wird alles gewaltsam unterdrückt, eine wahre Anarchie des Geistes, das Regiment der Dummheit selbst ist hereingebrochen, und Zürich gehorcht den Befehlen aus Berlin; es wird daher immer klarer, daß ein neuer Sammelpunkt für die wirklich denkenden und unabhängigen Köpfe gesucht werden muß. Ich bin überzeugt, durch unsern Plan würde einem wirklichen Bedürfnisse entsprochen werden, und die wirklichen Bedürfnisse müssen sich doch auch wirklich erfüllen lassen. Ich zweifle also nicht an dem Unternehmen, sobald ernst damit gemacht wird.

Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten zu sein. Denn wenn auch kein Zweifel über das „Woher", so

[1] *möge es nichts Schlimmes bedeuten!*

herrscht desto mehr Konfusion über das „Wohin". Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist, so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil. Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen suchen, daß sie ihre Sätze sich klarmachen. So ist namentlich der *Kommunismus* eine dogmatische Abstraktion, wobei ich aber nicht irgendeinen eingebildeten und möglichen, sondern den wirklich existierenden Kommunismus, wie ihn Cabet, Dézamy, Weitling etc. lehren, im Sinn habe. Dieser Kommunismus ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips. Aufhebung des Privateigentums und Kommunismus sind daher keineswegs identisch, und der Kommunismus hat andre sozialistische Lehren, wie die von Fourier, Proudhon etc., nicht zufällig, sondern notwendig sich gegenüber entstehn sehn, weil er selbst nur eine besondre, einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips ist.

Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die *Realität* des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andre Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstande unserer Kritik zu machen. Außerdem wollen wir auf unsere Zeitgenossen wirken, und zwar auf unsre deutschen Zeitgenossen. Es fragt sich, wie ist das anzustellen? Zweierlei Fakta lassen sich nicht ableugnen. Einmal die Religion, dann die Politik sind Gegenstände, welche das Hauptinteresse des jetzigen Deutschlands bilden. An diese, wie sie auch sind, ist anzuknüpfen, nicht irgendein System wie etwa die „*Voyage en Icarie*"[147] ihnen fertig entgegenzusetzen.

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.

Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln. Wie die *Religion* das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der *politische Staat* von ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form *sub specie rei publicae*[1] alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus. Es ist also durchaus nicht unter der *hauteur des principes*[2], die speziellste politische Frage – etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System – zum Gegenstand der Kritik zu machen. Denn diese Frage drückt nur auf *politische* Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigentums aus. Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen (die nach der Ansicht der krassen Sozialisten unter aller Würde sind) eingehn. Indem er den Vorzug des repräsentativen Systems vor dem ständischen entwickelt, *interessiert* er *praktisch* eine große Partei. Indem er das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zugrunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehn, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust.

Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will.

---

[1] *als einer besonderen Staatsform* – [2] dem *Niveau der Prinzipien*

Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.

Wir können also die Tendenz unsers Blattes in *ein* Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine *Beichte*, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind.

Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher",
Paris 1844.

Karl Marx

Zur Judenfrage

1. Bruno Bauer: „Die Judenfrage". Braunschweig 1843.
2. Bruno Bauer: „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz". Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843, S. 56–71.

I

Bruno Bauer: „Die Judenfrage". Braunschweig 1843

Die deutschen Juden begehren die Emanzipation. Welche Emanzipation begehren sie? Die *staatsbürgerliche,* die *politische* Emanzipation.

Bruno Bauer antwortet ihnen: Niemand in Deutschland ist politisch emanzipiert. Wir selbst sind unfrei. Wie sollen wir euch befreien? Ihr Juden seid *Egoisten,* wenn ihr eine besondere Emanzipation für euch als Juden verlangt. Ihr müßtet als Deutsche an der politischen Emanzipation Deutschlands, als Menschen an der menschlichen Emanzipation arbeiten und die besondere Art eures Drucks und eurer Schmach nicht als Ausnahme von der Regel, sondern vielmehr als Bestätigung der Regel empfinden.

Oder verlangen die Juden Gleichstellung mit den *christlichen Untertanen*? So erkennen sie den *christlichen Staat* als berechtigt an, so erkennen sie das Regiment der allgemeinen Unterjochung an. Warum mißfällt ihnen ihr spezielles Joch, wenn ihnen das allgemeine Joch gefällt! Warum soll der Deutsche sich für die Befreiung der Juden interessieren, wenn der Jude sich nicht für die Befreiung des Deutschen interessiert?

|Der *christliche* Staat kennt nur *Privilegien.* Der Jude besitzt in ihm das Privilegium, Jude zu sein. Er hat als Jude Rechte, welche die Christen nicht haben. Warum begehrt er Rechte, welche er nicht hat und welche die Christen genießen!

Wenn der Jude vom christlichen Staat emanzipiert sein will, so verlangt er, daß der christliche Staat sein *religiöses* Vorurteil aufgebe. Gibt er, der Jude,

sein religiöses Vorurteil auf? Hat er also das Recht, von einem andern diese Abdankung der Religion zu verlangen?

Der christliche Staat kann *seinem Wesen* nach den Juden nicht emanzipieren; aber, setzt Bauer hinzu, der Jude kann seinem Wesen nach nicht emanzipiert werden. Solange der Staat christlich und der Jude jüdisch ist, sind beide ebensowenig fähig, die Emanzipation zu verleihen als zu empfangen.

Der christliche Staat kann sich nur in der Weise des christlichen Staats zu dem Juden verhalten, das heißt auf privilegierende Weise, indem er die Absonderung des Juden von den übrigen Untertanen gestattet, ihn aber den Druck der andern abgesonderten Sphären empfinden und um so nachdrücklicher empfinden läßt, als der Jude im *religiösen* Gegensatz zu der herrschenden Religion steht. Aber auch der Jude kann sich nur jüdisch zum Staat verhalten, das heißt zu dem Staat als einem Fremdling, indem er der wirklichen Nationalität seine chimärische Nationalität, indem er dem wirklichen Gesetz sein illusorisches Gesetz gegenüberstellt, indem er zur Absonderung von der Menschheit sich berechtigt wähnt, indem er prinzipiell keinen Anteil an der geschichtlichen Bewegung nimmt, indem er einer Zukunft harrt, welche mit der allgemeinen Zukunft des Menschen nichts gemein hat, indem er sich für ein Glied des jüdischen Volkes und das jüdische Volk für das auserwählte Volk hält.

Auf welchen Titel hin begehrt ihr Juden also die Emanzipation? Eurer Religion wegen? Sie ist die Todfeindin der Staatsreligion. Als Staatsbürger? Es gibt in Deutschland keine Staatsbürger. Als Menschen? Ihr seid keine Menschen, sowenig als die, an welche ihr appelliert.

Bauer hat die Frage der Judenemanzipation neu gestellt, nachdem er eine Kritik der bisherigen Stellungen und Lösungen der Frage gegeben. Wie, fragt er, sind sie *beschaffen*, der Jude, der emanzipiert werden, der christliche Staat, der emanzipieren soll? Er antwortet durch eine Kritik der jüdischen Religion, er analysiert den *religiösen* Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, er verständigt über das Wesen des christlichen Staates, alles dies mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer ebenso präzisen als kernigen und energievollen Schreibweise.

Wie also löst Bauer die Judenfrage? Welches das Resultat? Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung. Die Kritik der Judenfrage ist die Antwort auf die Judenfrage. Das Resumé also folgendes:

Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können.

Die starrste Form des Gegensatzes zwischen dem Juden und dem Christen

ist der *religiöse* Gegensatz. Wie löst man einen Gegensatz? Dadurch, daß man ihn unmöglich macht. Wie macht man einen *religiösen* Gegensatz unmöglich? Dadurch, daß man die *Religion aufhebt.* Sobald Jude und Christ ihre gegenseitigen Religionen nur mehr als *verschiedene Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes,* als verschiedene von der *Geschichte* abgelegte Schlangenhäute und den *Menschen* als die Schlange erkennen, die sich in ihnen gehäutet, stehn sie nicht mehr in einem religiösen, sondern nur noch in einem kritischen, *wissenschaftlichen,* in einem menschlichen Verhältnisse. Die *Wissenschaft* ist dann ihre Einheit. Gegensätze in der Wissenschaft lösen sich aber durch die Wissenschaft selbst.

Dem *deutschen* Juden namentlich stellt sich der Mangel der politischen Emanzipation überhaupt und die prononcierte Christlichkeit des Staats gegenüber. In Bauers Sinn hat jedoch die Judenfrage eine allgemeine, von den spezifisch deutschen Verhältnissen unabhängige Bedeutung. Sie ist die Frage von dem Verhältnis der Religion zum Staat, von dem *Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation.* Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll.

„Gut, sagt man, und der Jude sagt es selbst, der Jude soll auch nicht als Jude, nicht weil er Jude ist, nicht weil er ein so treffliches allgemein menschliches Prinzip der Sittlichkeit hat, emanzipiert werden, der *Jude* wird vielmehr selbst hinter dem *Staatsbürger* zurücktreten und *Staatsbürger* sein, trotzdem daß er Jude ist und Jude bleiben soll; d. h., er ist und bleibt *Jude,* trotzdem daß er *Staatsbürger* ist und in allgemeinen menschlichen Verhältnissen lebt: Sein jüdisches und beschränktes Wesen trägt immer und zuletzt über seine menschlichen und politischen Verpflichtungen den Sieg davon. Das *Vorurteil* bleibt, trotzdem daß es von *allgemeinen* Grundsätzen überflügelt ist. Wenn es aber bleibt, so überflügelt es vielmehr alles andere." „Nur sophistisch, dem Scheine nach, würde der Jude im Staatsleben Jude bleiben können; der bloße Schein würde also, wenn er Jude bleiben wollte, das Wesentliche sein und den Sieg davontragen, d. h., sein *Leben im Staat* würde nur Schein oder nur momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel sein." („Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden." „Einundzwanzig Bogen", p. 57.)

Hören wir andrerseits, wie Bauer die Aufgabe des Staats stellt.

„Frankreich", heißt es, „hat uns neuerlich" (Verhandlungen der Deputiertenkammer vom 26. Dezember 1840) „in bezug auf die Judenfrage – sowie in allen andern *politischen* Fragen beständig – den Anblick eines Lebens gegeben, welches frei ist, aber seine Freiheit im Gesetz revoziert, also auch für einen Schein erklärt und auf der andern Seite sein freies Gesetz durch die Tat widerlegt." („Judenfrage", p. 64.)

„Die allgemeine Freiheit ist in Frankreich noch nicht Gesetz, die *Judenfrage auch* noch *nicht* gelöst, weil die gesetzliche Freiheit – daß alle Bürger gleich sind – im Leben, welches von den religiösen Privilegien noch beherrscht und zerteilt ist, beschränkt wird und diese Unfreiheit des Lebens auf das Gesetz zurückwirkt und dieses zwingt, die Unterscheidung der an sich freien Bürger in Unterdrückte und Unterdrücker zu sanktionieren." (p. 65.)

Wann also wäre die Judenfrage für Frankreich gelöst?

„Der Jude z.B. müßte aufgehört haben, Jude zu sein, wenn er sich durch sein Gesetz nicht verhindern läßt, seine Pflichten gegen den Staat und seine Mitbürger zu erfüllen, also z.B. am Sabbat in die Deputiertenkammer geht und an den öffentlichen Verhandlungen teilnimmt. Jedes *religiöse Privilegium* überhaupt, also auch das Monopol einer bevorrechteten Kirche, müßte aufgehoben, und wenn einige oder mehrere oder *auch die überwiegende Mehrzahl noch religiöse Pflichten glaubten erfüllen zu müssen,* so müßte diese Erfüllung als eine *reine Privatsache ihnen selbst* überlassen sein." (p. 65.) „Es gibt keine Religion mehr, wenn es keine privilegierte Religion mehr gibt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft, und sie existiert nicht mehr." (p.66.) „So gut, wie Herr Martin du Nord in dem Vorschlag, die Erwähnung des Sonntags im Gesetze zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christentum aufgehört habe, zu existieren, mit demselben Rechte (und dies Recht ist vollkommen begründet) würde die Erklärung, daß das Sabbatgesetz für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die Proklamation der Auflösung des Judentums sein." (p. 71.)

Bauer verlangt also einerseits, daß der Jude das Judentum, überhaupt der Mensch die Religion aufgebe, um *staatsbürgerlich* emanzipiert zu werden. Andrerseits gilt ihm konsequenterweise die *politische* Aufhebung der Religion für die Aufhebung der Religion schlechthin. Der Staat, welcher die Religion voraussetzt, ist noch kein wahrer, kein wirklicher Staat.

„Allerdings gibt die religiöse Vorstellung dem Staat Garantien. Aber welchem Staat? *Welcher Art des Staates*?" (p. 97.)

An diesem Punkt tritt die *einseitige* Fassung der Judenfrage hervor.

Es genügte keineswegs zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie mußte fragen: *Von welcher Art der Emanzipation* handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet? Die Kritik der *politischen Emanzipation* selbst war erst die schließliche Kritik der Judenfrage und ihre wahre Auflösung in die *„allgemeine Frage der Zeit"*.

Weil Bauer die Frage nicht auf diese Höhe erhebt, verfällt er in Widersprüche. Er stellt Bedingungen, die nicht im Wesen der *politischen* Emanzipation selbst begründet sind. Er wirft Fragen auf, welche seine Aufgabe nicht

enthält, und er löst Aufgaben, welche seine Frage unerledigt lassen. Wenn Bauer von den Gegnern der Judenemanzipation sagt: „Ihr Fehler war nur der, daß sie den christlichen Staat als den einzig wahren voraussetzten und nicht derselben Kritik unterwarfen, mit der sie das Judentum betrachteten" (p. 3), so finden wir Bauers Fehler darin, daß er *nur* den „christlichen Staat", nicht den „Staat schlechthin" der Kritik unterwirft, daß er *das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation* nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind. Wenn Bauer die Juden fragt: Habt ihr von eurem Standpunkt aus das Recht, die *politische Emanzipation* zu begehren? so fragen wir umgekehrt: Hat der Standpunkt der *politischen* Emanzipation das Recht, vom Juden die Aufhebung des Judentums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen?

Die Judenfrage erhält eine veränderte Fassung, je nach dem Staate, in welchem der Jude sich befindet. In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existiert, ist die Judenfrage eine rein *theologische* Frage. Der Jude befindet sich im *religiösen* Gegensatz zum Staat, der das Christentum als seine Grundlage bekennt. Dieser Staat ist Theologe *ex professo*. Die Kritik ist hier Kritik der Theologie, zweischneidige Kritik, Kritik der christlichen, Kritik der jüdischen Theologie. Aber so bewegen wir uns immer noch in der Theologie, sosehr wir uns auch *kritisch* in ihr bewegen mögen.

In Frankreich, in dem *konstitutionellen* Staat, ist die Judenfrage die Frage des Konstitutionalismus, die Frage von der *Halbheit der politischen Emanzipation*. Da hier der *Schein* einer Staatsreligion, wenn auch in einer nichtssagenden und sich selbst widersprechenden Formel, in der Formel einer *Religion der Mehrheit* beibehalten ist, so behält das Verhältnis der Juden zum Staat den *Schein* eines religiösen, theologischen Gegensatzes.

Erst in den nordamerikanischen Freistaaten – wenigstens in einem Teil derselben – verliert die Judenfrage ihre *theologische* Bedeutung und wird zu einer wirklich *weltlichen* Frage. Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert, kann das Verhältnis des Juden, überhaupt des religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältnis der Religion zum Staat, in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten. Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf *theologische* Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d. h. *politisch*, zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur *Kritik des politischen Staats*. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört, *theologisch* zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein.

„Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes."[1] *(Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc., par G. de Beaumont. Paris 1835, p. 214.)* Ja es gibt einige nordamerikanische Staaten, wo *„la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques"*[2] *(l. c. p. 225)*. Dennoch *„on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme"*[3] *(l. c. p. 224)*.

Dennoch ist Nordamerika vorzugsweise das Land der Religiösität, wie Beaumont, Tocqueville[148] und der Engländer Hamilton[149] aus einem Munde versichern. Die nordamerikanischen Staaten gelten uns indes nur als Beispiel. Die Frage ist: Wie verhält sich die *vollendete* politische Emanzipation zur Religion? Finden wir selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die *Existenz*, sondern die *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion, so ist der Beweis geführt, daß das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht. Da aber das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im *Wesen* des Staats selbst gesucht werden. Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem *Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion* wird für uns die Frage von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*. Wir kritisieren die religiöse Schwäche des politischen Staats, indem wir den politischen Staat, *abgesehen* von den religiösen Schwächen, in seiner *weltlichen* Konstruktion kritisieren. Den Widerspruch des Staats mit einer *bestimmten Religion*, etwa dem *Judentum*, vermenschlichen wir in den Widerspruch des Staats mit *bestimmten weltlichen* Elementen, den Wider-

[1] *„In den Vereinigten Staaten gibt es weder eine Staatsreligion noch eine offizielle Religion der Mehrheit, noch den Vorrang eines Kults über den anderen. Der Staat befaßt sich mit keinem der Kulte."* – [2] *„die Verfassung keinerlei religiösen Glauben oder die Ausübung eines bestimmten Kults zur Bedingung politischer Privilegien macht"* – [3] *„glaubt man in den Vereinigten Staaten nicht, daß ein Mensch ohne Religion ein anständiger Mensch sein könnte"*

spruch des Staats mit der *Religion überhaupt*, in den Widerspruch des Staats mit seinen *Voraussetzungen* überhaupt.

Die *politische* Emanzipation des Juden, des Christen, überhaupt des *religiösen* Menschen, ist die *Emanzipation des Staats* vom Judentum, vom Christentum, überhaupt von der *Religion*. In seiner Form, in der seinem Wesen eigentümlichen Weise, als *Staat* emanzipiert sich der Staat von der Religion, indem er sich von der *Staatsreligion* emanzipiert, d. h., indem der Staat als Staat keine Religion bekennt, indem der Staat sich vielmehr als Staat bekennt. Die *politische* Emanzipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der *menschlichen* Emanzipation ist.

Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der *Staat* sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch *wirklich* von ihr frei wäre, daß der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne daß der Mensch *ein freier Mensch* wäre. Bauer selbst gibt dies stillschweigend zu, wenn er folgende Bedingung der politischen Emanzipation setzt:

„Jedes religiöse Privilegium überhaupt, also auch das Monopol einer bevorrechteten Kirche, müßte aufgehoben, und wenn einige oder mehrere oder auch die *überwiegende Mehrzahl noch religiöse Pflichten glaubten erfüllen zu müssen*, so müßte diese Erfüllung als eine *reine Privatsache* ihnen selbst überlassen sein."

Der *Staat* kann sich also von der Religion emanzipiert haben, sogar wenn die *überwiegende Mehrzahl* noch religiös ist. Und die überwiegende Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, daß sie *privatim* religiös ist.

Aber das Verhalten des Staats zur Religion, namentlich *des Freistaats*, ist doch nur das Verhalten der *Menschen*, die den Staat bilden, zur Religion. Es folgt hieraus, daß der Mensch durch das *Medium des Staats*, daß er *politisch* von einer Schranke sich befreit, indem er sich im Widerspruch mit sich selbst, indem er sich auf eine *abstrakte* und *beschränkte*, auf partielle Weise über diese Schranke erhebt. Es folgt ferner, daß der Mensch auf einem *Umweg*, durch ein *Medium*, wenn auch durch ein *notwendiges Medium* sich befreit, indem er sich *politisch* befreit. Es folgt endlich, daß der Mensch, selbst wenn er durch die Vermittlung des Staats sich als Atheisten proklamiert, d. h., wenn er den Staat zum Atheisten proklamiert, immer noch religiös befangen bleibt, eben weil er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen *Mittler*. Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen. Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze *religiöse Befangenheit*

aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze *menschliche Unbefangenheit* verlegt.

Die *politische* Erhebung des Menschen über die Religion teilt alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt. Der Staat als Staat annulliert z. B. das *Privateigentum*, der Mensch erklärt auf *politische* Weise das Privateigentum für *aufgehoben*, sobald er den *Zensus* für aktive und passive Wählbarkeit aufhebt, wie dies in vielen nordamerikanischen Staaten geschehen ist. *Hamilton* interpretiert dies Faktum von politischem Standpunkte ganz richtig dahin: „*Der große Haufen hat den Sieg über die Eigentümer und den Geldreichtum davongetragen.*" Ist das Privateigentum nicht ideell aufgehoben, wenn der Nichtbesitzende zum Gesetzgeber des Besitzenden geworden ist? Der *Zensus* ist die letzte *politische* Form, das Privateigentum anzuerkennen.

Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. Der Staat hebt den Unterschied der *Geburt*, des *Standes*, der *Bildung*, der *Beschäftigung* in seiner Weise auf, wenn er Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung für *unpolitische* Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum *gleichmäßigen* Teilnehmer der Volkssouveränität ausruft, wenn er alle Elemente des wirklichen Volkslebens von dem Staatsgesichtspunkt aus behandelt. Nichtsdestoweniger läßt der Staat das Privateigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf *ihre* Weise, d. h. als Privateigentum, als Bildung, als Beschäftigung *wirken* und ihr *besondres* Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese *faktischen* Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als *politischer Staat* und macht er seine *Allgemeinheit* geltend nur im Gegensatz zu diesen seinen Elementen. *Hegel* bestimmt das Verhältnis des *politischen Staats* zur Religion daher ganz richtig, wenn er sagt:

„Damit der Staat als die *sich wissende* sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so über die *besondern* Kirchen hat der Staat die *Allgemeinheit* des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz". (Hegels Rechtsphilosophie, 1. Ausgabe, p. 346.)

Allerdings! Nur so *über* den *besondern* Elementen konstituiert sich der Staat als Allgemeinheit.

Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in

der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatz zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt, d. h., indem er sie ebenfalls wieder anerkennen, herstellen, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß. Der Mensch in seiner *nächsten* Wirklichkeit, in der bürgerlichen Gesellschaft, ist ein profanes Wesen. Hier, wo er als wirkliches Individuum sich selbst und andern gilt, ist er eine *unwahre* Erscheinung. In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.

Der Konflikt, in welchem sich der Mensch als Bekenner einer *besondern* Religion mit seinem Staatsbürgertum, mit den andern Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befindet, reduziert sich auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem *politischen* Staat und der *bürgerlichen Gesellschaft*. Für den Menschen als *bourgeois*[1] ist das „Leben im Staate nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel". Allerdings bleibt der *bourgeois*, wie der Jude, nur sophistisch im Staatsleben, wie der *citoyen* nur sophistisch Jude oder *bourgeois* bleibt; aber diese Sophistik ist nicht persönlich. Sie ist die *Sophistik des politischen Staates* selbst. Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürger ist die Differenz zwischen dem Kaufmann und dem Staatsbürger, zwischen dem Taglöhner und dem Staatsbürger, zwischen dem Grundbesitzer und dem Staatsbürger, zwischen dem *lebendigen Individuum* und dem *Staatsbürger*. Der Widerspruch, in dem sich der religiöse Mensch mit dem politischen Menschen befindet, ist derselbe Widerspruch, in welchem sich der *bourgeois* mit dem citoyen, in welchem sich das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner *politischen Löwenhaut* befindet.

Diesen weltlichen Widerstreit, auf welchen sich die Judenfrage schließlich reduziert, das Verhältnis des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen,

[1] Hier: *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*

zungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigentum etc., oder geistige, wie Bildung, Religion, den Widerstreit zwischen dem *allgemeinen* Interesse und dem *Privatinteresse*, die Spaltung zwischen dem *politischen Staat* und der *bürgerlichen Gesellschaft*, diese weltlichen Gegensätze läßt Bauer bestehen, während er gegen ihren *religiösen* Ausdruck polemisiert.

„Gerade ihre Grundlage, das Bedürfnis, welches der *bürgerlichen Gesellschaft* ihr Bestehen sichert und *ihre Notwendigkeit garantiert*, setzt ihr Bestehen beständigen Gefahren aus, unterhält in ihr ein unsicheres Element und bringt jene in beständigem Wechsel begriffene Mischung von Armut und Reichtum, Not und Gedeihen, überhaupt den Wechsel hervor." (p. 8.)

Man vergleiche den ganzen Abschnitt: „Die bürgerliche Gesellschaft" (p. 8–9), der nach den Grundzügen der Hegelschen Rechtsphilosophie entworfen ist. Die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Gegensatz zum politischen Staat wird als notwendig anerkannt, weil der politische Staat als notwendig anerkannt wird.

Die *politische* Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung. Es versteht sich: Wir sprechen hier von wirklicher, von praktischer Emanzipation.

Der Mensch emanzipiert sich *politisch* von der Religion, indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des *Staats*, wo der Mensch – wenn auch in beschränkter Weise, unter besonderer Form und in einer besondern Sphäre – sich als Gattungswesen verhält, in Gemeinschaft mit andern Menschen, sie ist zum Geist der *bürgerlichen Gesellschaft* geworden, der Sphäre des Egoismus, des *bellum omnium contra omnes*[1]. Sie ist nicht mehr das Wesen der *Gemeinschaft*, sondern das Wesen des *Unterschieds*. Sie ist zum Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den andern Menschen geworden – was sie *ursprünglich* war. Sie ist nur noch das abstrakte Bekenntnis der besondern Verkehrtheit, der *Privatschrulle*, der Willkür. Die unendliche Zersplitterung der Religion in Nordamerika z. B. gibt ihr schon *äußerlich* die Form einer rein individuellen Angelegenheit. Sie ist unter die Zahl der Privatinteressen hinabgestoßen und aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exiliert. Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation. Die Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privat-*

[1] *Krieges aller gegen alle*

menschen, die *Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die *Vollendung* der politischen Emanzipation, die also die *wirkliche* Religiosität des Menschen ebensowenig aufhebt als aufzuheben strebt.

Die *Zersetzung* des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge *gegen* das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie *ist die politische Emanzipation selbst*, sie ist die *politische* Weise, sich von der Religion zu emanzipieren. Allerdings: In Zeiten, wo der politische Staat als politischer Staat gewaltsam aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus geboren wird, wo die menschliche Selbstbefreiung unter der Form der politischen Selbstbefreiung sich zu vollziehen strebt, kann und muß der Staat bis zur *Aufhebung der Religion*, bis zur *Vernichtung* der Religion fortgehen, aber nur so, wie er zur Aufhebung des Privateigentums, zum Maximum, zur Konfiskation, zur progressiven Steuer, wie er zur Aufhebung des Lebens, zur *Guillotine* fortgeht. In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren. Es vermag dies indes nur durch *gewaltsamen* Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für *permanent* erklärt, und das politische Drama endet daher ebenso notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet.

Ja, nicht der sogenannte *christliche* Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu andern Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist. Dem Staat, der noch Theologe ist, der noch das Glaubensbekenntnis des Christentums auf offizielle Weise ablegt, der sich noch nicht *als Staat* zu proklamieren wagt, ihm ist es noch nicht gelungen, in *weltlicher*, *menschlicher* Form, in seiner *Wirklichkeit* als Staat die *menschliche* Grundlage auszudrücken, deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist. Der sogenannte christliche Staat ist nur einfach der *Nichtstaat*, weil nicht das Christentum als Religion, sondern nur der *menschliche Hintergrund* der christlichen Religion in wirklich menschlichen Schöpfungen sich ausführen kann.

Der sogenannte christliche Staat ist die christliche Verneinung des Staats,

aber keineswegs die staatliche Verwirklichung des Christentums. Der Staat, der das Christentum noch in der Form der Religion bekennt, bekennt es noch nicht in der Form des Staats, denn er verhält sich noch religiös zu der Religion, d. h., er ist nicht die *wirkliche Ausführung* des menschlichen Grundes der Religion, weil er noch auf die *Unwirklichkeit*, auf die *imaginäre* Gestalt dieses menschlichen Kernes provoziert. Der sogenannte christliche Staat ist der *unvollkommene* Staat, und die christliche Religion gilt ihm als *Ergänzung* und als *Heiligung* seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum *Mittel*, und er ist der Staat der *Heuchelei*. Es ist ein großer Unterschied, ob der *vollendete* Staat wegen des Mangels, der im allgemeinen *Wesen* des Staats liegt, die Religion unter seine *Voraussetzungen* zählt, oder ob der *unvollendete* Staat wegen des Mangels, der in seiner *besondern Existenz* liegt, als mangelhafter Staat, die Religion für seine *Grundlage* erklärt. Im letztern Fall wird die Religion zur *unvollkommenen Politik*. Im ersten Fall zeigt sich die Unvollkommenheit selbst der vollendeten *Politik* in der Religion. Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich *als Staat* zu vervollständigen. Der demokratische Staat, der wirkliche Staat, bedarf nicht der Religion zu seiner politischen Vervollständigung. Er kann vielmehr von der Religion abstrahieren, weil in ihm die menschliche Grundlage der Religion auf weltliche Weise ausgeführt ist. Der sogenannte christliche Staat verhält sich dagegen politisch zur Religion und religiös zur Politik. Wenn er die Staatsformen zum Schein herabsetzt, so setzt er ebensosehr die Religion zum Schein herab.

Um diesen Gegensatz zu verdeutlichen, betrachten wir Bauers Konstruktion des christlichen Staats, eine Konstruktion, welche aus der Anschauung des christlich-germanischen Staats hervorgegangen ist.

„Man hat neuerlich", sagt Bauer, „um die *Unmöglichkeit* oder *Nichtexistenz* eines christlichen Staates zu beweisen, öfter auf diejenigen Aussprüche in dem Evangelium hingewiesen, die der Staat *nicht nur nicht* befolgt, sondern *auch nicht einmal befolgen kann, wenn er sich nicht vollständig auflösen will*." „So leicht aber ist die Sache nicht abgemacht. Was verlangen denn jene evangelischen Sprüche? Die übernatürliche Selbstverleugnung, die Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung, die Abwendung vom Staat, die Aufhebung der weltlichen Verhältnisse. Nun, alles das verlangt und leistet der christliche Staat. Er hat den *Geist des Evangeliums* sich angeeignet, und wenn er ihn nicht mit denselben Buchstaben wiedergibt, mit denen ihn das Evangelium ausdrückt, so kommt das nur daher, weil er diesen Geist in Staatsformen, d. h. in Formen ausdrückt, die zwar dem Staatswesen in dieser Welt entlehnt sind, aber in der religiösen Wiedergeburt, die sie erfahren müssen, zum Schein herabgesetzt werden. Es ist die Abwendung vom Staat, die sich zu ihrer Ausführung der Staatsformen bedient." (p. 55.)

Bauer entwickelt nun weiter, wie das Volk des christlichen Staats nur ein Nichtvolk ist, keinen eignen Willen mehr hat, sein wahres Dasein aber in dem Haupte besitzt, dem es untertan, welches ihm jedoch ursprünglich und seiner Natur nach fremd, d. h. von Gott gegeben und ohne sein eignes Zutun zu ihm gekommen ist, wie die Gesetze dieses Volkes nicht sein Werk, sondern positive Offenbarungen sind, wie sein Oberhaupt privilegierter Vermittler mit dem eigentlichen Volke, mit der Masse bedarf, wie diese Masse selbst in eine Menge besondrer Kreise zerfällt, welche der Zufall bildet und bestimmt, die sich durch ihre Interessen, besonderen Leidenschaften und Vorurteile unterscheiden und als Privilegium die Erlaubnis bekommen, sich gegenseitig voneinander abzuschließen, etc. (p. 56.)

Allein Bauer sagt selbst:

„Die Politik, wenn sie nichts als Religion sein soll, darf nicht Politik sein, sowenig, wie das Reinigen der Kochtöpfe, wenn es als Religionsangelegenheit gelten soll, als eine Wirtschaftssache betrachtet werden darf." (p. 108.)

Im christlich-germanischen Staat ist aber die Religion eine „Wirtschaftssache", wie die „Wirtschaftssache" Religion ist. Im christlich-germanischen Staat ist die Herrschaft der Religion die Religion der Herrschaft.

Die Trennung des „Geistes des Evangeliums" von den „Buchstaben des Evangeliums" ist ein *irreligiöser* Akt. Der Staat, der das Evangelium in den Buchstaben der Politik sprechen läßt, in andern Buchstaben als den Buchstaben des heiligen Geistes, begeht ein Sakrilegium, wenn nicht vor menschlichen Augen, so doch vor seinen eigenen religiösen Augen. Dem Staat, der das Christentum als seine höchste Norm, der die *Bibel* als seine *Charte* bekennt, muß man die *Worte* der heiligen Schrift entgegenstellen, denn die Schrift ist heilig bis auf das Wort. Dieser Staat sowohl als das *Menschenkehricht*, worauf er basiert, gerät in einen schmerzlichen, vom Standpunkte des religiösen Bewußtseins aus unüberwindlichen Widerspruch, wenn man ihn auf diejenigen Aussprüche des Evangeliums verweist, die er „nicht nur nicht befolgt, sondern *auch nicht einmal befolgen kann, wenn er sich nicht als Staat vollständig auflösen will*". Und warum will er sich nicht vollständig auflösen? Er selbst kann darauf weder sich noch andern antworten. Vor seinem *eignen Bewußtsein* ist der offizielle christliche Staat ein *Sollen*, dessen Verwirklichung unerreichbar ist, der die *Wirklichkeit* seiner Existenz nur durch Lügen vor sich selbst zu konstatieren weiß und sich selbst daher stets ein Gegenstand des Zweifels, ein unzuverlässiger, problematischer Gegenstand bleibt. Die Kritik befindet sich also in vollem Rechte, wenn sie den Staat, der auf die Bibel provoziert, zur Verrücktheit des Bewußtseins zwingt, wo er

selbst nicht mehr weiß, ob er eine *Einbildung* oder eine *Realität* ist, wo die Infamie seiner *weltlichen* Zwecke, denen die Religion zum Deckmantel dient, mit der Ehrlichkeit seines *religiösen* Bewußtseins, dem die Religion als Zweck der Welt erscheint, in unauflöslichen Konflikt gerät. Dieser Staat kann sich nur aus seiner innern Qual erlösen, wenn er zum *Schergen* der katholischen Kirche wird. Ihr gegenüber, welche die weltliche Macht für ihren dienenden Körper erklärt, ist der Staat ohnmächtig, ohnmächtig die *weltliche* Macht, welche die Herrschaft des religiösen Geistes zu sein behauptet.

In dem sogenannten christlichen Staat gilt zwar die *Entfremdung*, aber nicht der *Mensch*. Der einzige Mensch, der gilt, der *König*, ist ein von den andern Menschen spezifisch unterschiedenes, dabei selbst noch religiöses, mit dem Himmel, mit Gott direkt zusammenhängendes Wesen. Die Beziehungen, die hier herrschen, sind noch *gläubige* Beziehungen. Der religiöse Geist ist also noch nicht wirklich verweltlicht.

Aber der religiöse Geist kann auch nicht *wirklich* verweltlicht werden, denn was ist er selbst, als die *unweltliche* Form einer Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes? Der religiöse Geist kann nur verwirklicht werden, insofern die Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, deren religiöser Ausdruck er ist, in ihrer *weltlichen* Form heraustritt und sich konstituiert. Dies geschieht im *demokratischen* Staat. Nicht das Christentum, sondern der *menschliche Grund* des Christentums ist der Grund dieses Staates. Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der *menschlichen Entwicklungsstufe* ist, die in ihm durchgeführt wird.

Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen ist. Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist. Das Phantasiegebild, der Traum, das Postulat des Christentums,

die Souveränität des Menschen, aber als eines fremden, von dem wirklichen Menschen unterschiedenen Wesens, ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime.

Das religiöse und theologische Bewußtsein selbst gilt sich in der vollendeten Demokratie um so religiöser, um so theologischer, als es scheinbar ohne politische Bedeutung, ohne irdische Zwecke, Angelegenheit des weltscheuen Gemütes, Ausdruck der Verstandes-Borniertheit, Produkt der Willkür und der Phantasie, als es ein wirklich jenseitiges Leben ist. Das Christentum erreicht hier den *praktischen* Ausdruck seiner universalreligiösen Bedeutung, indem die verschiedenartigste Weltanschauung in der Form des Christentums sich nebeneinander gruppiert, noch mehr dadurch, daß es an andere nicht einmal die Forderung des Christentums, sondern nur noch der Religion überhaupt, irgendeiner Religion stellt (vergl. die angeführte Schrift von Beaumont). Das religiöse Bewußtsein schwelgt in dem Reichtum des religiösen Gegensatzes und der religiösen Mannigfaltigkeit.

Wir haben also gezeigt: Die politische Emanzipation von der Religion läßt die Religion bestehn, wenn auch keine privilegierte Religion. Der Widerspruch, in welchem sich der Anhänger einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgertum befindet, ist nur *ein Teil* des allgemeinen *weltlichen Widerspruchs zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft.* Die Vollendung des christlichen Staats ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahiert. Die Emanzipation des Staats von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion.

Wir sagen also nicht mit Bauer den Juden: Ihr könnt nicht politisch emanzipiert werden, ohne euch radikal vom Judentum zu emanzipieren. Wir sagen ihnen vielmehr: Weil ihr politisch emanzipiert werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judentum loszusagen, darum ist die *politische Emanzipation* selbst nicht die *menschliche* Emanzipation. Wenn ihr Juden politisch emanzipiert werden wollt, ohne euch selbst menschlich zu emanzipieren, so liegt die Halbheit und der Widerspruch nicht nur in euch, sie liegt in dem *Wesen* und der *Kategorie* der politischen Emanzipation. Wenn ihr in dieser Kategorie befangen seid, so teilt ihr eine allgemeine Befangenheit. Wie der Staat *evangelisiert*, wenn er, obschon Staat, sich christlich zu dem Juden verhält, so *politisiert* der Jude, wenn er, obschon Jude, Staatsbürgerrechte verlangt.

Aber wenn der Mensch, obgleich Jude, politisch emanzipiert werden, Staatsbürgerrechte empfangen kann, kann er die sogenannten *Menschenrechte* in Anspruch nehmen und empfangen? Bauer *leugnet* es.

„Die Frage ist, ob der Jude als solcher, d.h. der Jude, der selber eingesteht, daß er durch sein wahres Wesen gezwungen ist, in ewiger Absonderung von andren zu leben, fähig sei, die *allgemeinen Menschenrechte* zu empfangen und andern zuzugestehn."

„Der Gedanke der Menschenrechte ist für die christliche Welt erst im vorigen Jahrhundert entdeckt worden. Er ist dem Menschen nicht angeboren, er wird vielmehr nur erobert im Kampfe gegen die geschichtlichen Traditionen, in denen der Mensch bisher erzogen wurde. So sind die Menschenrechte nicht ein Geschenk der Natur, keine Mitgift der bisherigen Geschichte, sondern der Preis des Kampfes gegen den Zufall der Geburt und gegen die Privilegien, welche die Geschichte von Generation auf Generation bis jetzt vererbt hat. Sie sind die Resultate der Bildung, und derjenige kann sie nur besitzen, der sie sich erworben und verdient hat."

„Kann sie nun der Jude wirklich in Besitz nehmen? Solange er Jude ist, muß über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern. Er erklärt durch diese Absonderung, daß das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muß."

„In derselben Weise kann der Christ als Christ keine Menschenrechte gewähren." (p. 19, 20.)

Der Mensch muß nach Bauer das „*Privilegium des Glaubens*" aufopfern, um die allgemeinen Menschenrechte empfangen zu können. Betrachten wir einen Augenblick die sogenannten Menschenrechte, und zwar die Menschenrechte unter ihrer authentischen Gestalt, unter der Gestalt, welche sie bei ihren *Entdeckern*, den Nordamerikanern und Franzosen, besitzen! Zum Teil sind diese Menschenrechte *politische* Rechte, Rechte, die nur in der Gemeinschaft mit andern ausgeübt werden. Die *Teilnahme* am *Gemeinwesen*, und zwar am *politischen* Gemeinwesen, am *Staatswesen*, bildet ihren Inhalt. Sie fallen unter die Kategorie der *politischen Freiheit*, unter die Kategorie der *Staatsbürgerrechte*, welche keineswegs, wie wir gesehn, die widerspruchslose und positive Aufhebung der Religion, also etwa auch des Judentums, voraussetzen. Es bleibt der andere Teil der Menschenrechte zu betrachten, die *droits de l'homme*[1], insofern sie unterschieden sind von den *droits du citoyen*[2].

In ihrer Reihe findet sich die Gewissensfreiheit, das Recht, einen beliebigen Kultus auszuüben. Das *Privilegium des Glaubens* wird ausdrücklich anerkannt, entweder als ein *Menschenrecht* oder als Konsequenz eines Menschenrechtes, der Freiheit.

[1] *Menschenrechte* – [2] *Staatsbürgerrechten*

„*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1791"[150], article 10: „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses."[1] Im titre I der Konstitution von 1791 wird als Menschenrecht garantiert: „La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché."[2]

„*Déclaration des droits de l'homme*, etc. 1793"[151], zählt unter die Menschenrechte, Artikel 7: „Le libre exercice des cultes."[3] Ja, in bezug auf das Recht, seine Gedanken und Meinungen zu veröffentlichen, sich zu versammeln, seinen Kultus auszuüben, heißt es sogar: „La nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme."[4] Man vergleiche die Konstitution von 1795[152], titre XIV, article 354.

Constitution de Pensylvanie, article 9. § 3: „Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme."[5]

Constitution de New-Hampshire, article 5 et 6: „Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les *droits* de conscience."[6] (Beaumont, l. c., p. 213, 214.)

Die Unvereinbarkeit der Religion mit den Menschenrechten liegt so wenig im Begriff der Menschenrechte, daß das *Recht, religiös zu sein*, auf beliebige Weise religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, vielmehr ausdrücklich unter die Menschenrechte gezählt wird. Das *Privilegium des Glaubens* ist ein *allgemeines Menschenrecht*.

Die *droits de l'homme*, die Menschenrechte, werden als *solche* unterschieden von den *droits du citoyen*, von den Staatsbürgerrechten. Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*? Niemand anders als das *Mitglied der bürger-*

[1] „Niemand soll wegen seiner Überzeugungen, auch nicht der religiösen, behelligt werden." – [2] „Die Freiheit für jedermann, den *religiösen Kult* auszuüben, dessen Anhänger er ist." – [3] „Die freie Ausübung der Kulte." – [4] „Die Notwendigkeit, diese *Rechte* zu verkünden, setzt entweder das Vorhandensein oder die frische Erinnerung des Despotismus voraus." – [5] „Alle Menschen haben von der Natur das unabdingbare *Recht* empfangen, den Eingebungen ihres Gewissens folgend zum Allmächtigen zu beten, und niemand kann von Gesetzes wegen gezwungen werden, sich gegen seinen Wunsch zu irgendeinem Kult oder Gottesdienst zu bekennen, sie einzuführen oder zu unterstützen. In keinem Falle darf irgendeine menschliche Macht sich in Gewissensfragen einmischen und die Kräfte der Seele kontrollieren." – [6] „Unter den natürlichen Rechten gibt es einige, die ihrer Natur nach unveräußerlich sind, weil sie durch nichts Gleichwertiges ersetzt werden könnten. Zu diesen zählen die Gewissens*rechte*."

lichen Gesellschaft. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft „Mensch", Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte *Menschenrechte* genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.

Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten *Menschenrechte,* die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen,* nichts anderes sind als die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft,* d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen. Die radikalste Konstitution, die Konstitution von 1793, mag sprechen:

„*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.*"

Article 2. „Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'*égalité,* la *liberté,* la *sûreté,* la *propriété.*"[1]

Worin besteht die *liberté*?

Article 6. „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui"[2], oder nach der „Deklaration der Menschenrechte von 1791": „La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui."[3]

Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern *unschädlich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade. Warum ist der Jude nach Bauer unfähig, die Menschenrechte zu empfangen?

„Solange er Jude ist, muß über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern."

Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten,* auf sich beschränkten Individuums.

---

[1] „Diese Rechte usw. (die natürlichen und unabdingbaren Rechte) sind: die *Gleichheit,* die *Freiheit,* die *Sicherheit,* das *Eigentum.*" – [2] „Freiheit ist das Recht des Menschen, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet" – [3] „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was keinem anderen schadet."

Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigentums*.

Worin besteht das Menschenrecht des Privateigentums?

Article 16. (Constitution de 1793): „Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie."[1]

Das Menschenrecht des Privateigentums ist also das Recht, willkürlich (à son gré), ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden. Sie proklamiert vor allem aber das Menschenrecht,

„de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travai et de son industrie"[2].

Es bleiben noch die andern Menschenrechte, die égalité und die sûreté.

Die égalité, hier in ihrer nichtpolitischen Bedeutung, ist nichts als die Gleichheit der oben beschriebenen *liberté*, nämlich: daß jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird. Die Konstitution von 1795 bestimmt den Begriff dieser Gleichheit, ihrer Bedeutung angemessen, dahin:

Article 3. (Constitution de 1795): „L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse."[3]

Und die sûreté?

Article 8. (Constitution de 1793): „La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés."[4]

Die *Sicherheit* ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer

---

[1] „Das *Eigentums*recht ist das Recht jedes Bürgers, *willkürlich* seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren." – [2] „*willkürlich* seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren" – [3] „Die Gleichheit besteht darin, daß das gleiche Gesetz für alle gilt, ganz gleich, ob es beschützt oder bestraft." – [4] „Die Sicherheit besteht in dem Schutz, den die Gesellschaft jedem ihrer Mitglieder gewährt für die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums."

Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren. Hegel nennt in diesem Sinn die bürgerliche Gesellschaft „den Not- und Verstandesstaat".

Durch den Begriff der Sicherheit erhebt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die *Versicherung* ihres Egoismus.

Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.

Es ist schon rätselhaft, daß ein Volk, welches eben beginnt, sich zu befreien, alle Barrieren zwischen den verschiedenen Volksgliedern niederzureißen, ein politisches Gemeinwesen zu gründen, daß ein solches Volk die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesonderten Menschen feierlich proklamiert („Déclaration de 1791"), ja diese Proklamation in einem Augenblicke wiederholt, wo die heroischste Hingebung allein die Nation retten kann und daher gebieterisch verlangt wird, in einem Augenblicke, wo die Aufopferung aller Interessen der bürgerlichen Gesellschaft zur Tagesordnung erhoben und der Egoismus als ein Verbrechen bestraft werden muß. („Déclaration des droits de l'homme etc. de 1793".) Noch rätselhafter wird diese Tatsache, wenn wir sehen, daß das Staatsbürgertum, das *politische Gemeinwesen* von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen *Mittel* für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen wird.

„Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme."[1] („Déclaration des droits etc. de 1791", article 2.) „Le

[1] „Das *Ziel* aller *politischen Vereinigung* ist die *Erhaltung* der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte."

gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles."[1] („Déclaration etc. de 1793", article 1.)

Also selbst in den Momenten seines noch jugendfrischen und durch den Drang der Umstände auf die Spitze getriebenen Enthusiasmus erklärt sich das politische Leben für ein bloßes *Mittel*, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist. Zwar steht seine revolutionäre Praxis in flagrantem Widerspruch mit seiner Theorie. Während z. B. die Sicherheit als ein Menschenrecht erklärt wird, wird die Verletzung des Briefgeheimnisses öffentlich auf die Tagesordnung gesetzt. Während die „liberté *indéfinie* de la presse"[2] (Constitution de 1793, article 122) als Konsequenz des Menschenrechts, der individuellen Freiheit, garantiert wird, wird die Preßfreiheit vollständig vernichtet, denn „la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique"[3] (Robespierre jeune, „Histoire parlementaire de la révolution française" par Buchez et Roux, T.28, p.159), d.h. also: Das Menschenrecht der Freiheit hört auf, ein Recht zu sein, sobald es mit dem *politischen* Leben in Konflikt tritt, während der Theorie nach das politische Leben nur die Garantie der Menschenrechte, der Rechte des individuellen Menschen ist, also aufgegeben werden muß, sobald es seinem *Zwecke*, diesen Menschenrechten widerspricht. Aber die Praxis ist nur die Ausnahme, und die Theorie ist die Regel. Will man aber selbst die revolutionäre Praxis als die richtige Stellung des Verhältnisses betrachten, so bleibt immer noch das Rätsel zu lösen, warum im Bewußtsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Rätsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel.

Das Rätsel löst sich einfach.

Die politische Emanzipation ist zugleich die *Auflösung* der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisiert sie. Die *Feudalität*. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Kor-

[1] „Die *Regierung* ist eingesetzt, um dem Menschen den Genuß seiner natürlichen und unabdingbaren Rechte zu verbürgen." – [2] „*unbeschränkte* Pressefreiheit" – [3] „die Pressefreiheit darf nicht zugelassen werden, wenn sie die allgemeine Freiheit verletzt"

poration zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum *Staatsganzen,* d. h. sein *politisches* Verhältnis, d.h. sein Verhältnis der Trennung und Ausschließung von den andern Bestandteilen der Gesellschaft. Denn jene Organisation des Volkslebens erhob den Besitz oder die Arbeit nicht zu sozialen Elementen, sondern vollendete vielmehr ihre *Trennung* von dem Staatsganzen und konstituierte sie zu *besondern* Gesellschaften in der Gesellschaft. So waren indes immer noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität, d. h., sie schlossen das Individuum vom Staatsganzen ab, sie verwandelten das *besondere* Verhältnis seiner Korporation zum Staatsganzen in sein eignes allgemeines Verhältnis zum Volksleben, wie seine bestimmte bürgerliche Tätigkeit und Situation in seine allgemeine Tätigkeit und Situation. Als Konsequenz dieser Organisation erscheint notwendig die Staatseinheit, wie das Bewußtsein, der Wille und die Tätigkeit der Staatseinheit, die allgemeine Staatsmacht, ebenfalls als *besondere* Angelegenheit eines von dem Volk abgeschiedenen Herrschers und seiner Diener.

Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution *hob* damit den *politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf.* Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen,* andrerseits in die *materiellen* und *geistigen Elemente,* welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besondern* Elementen des bürgerlichen Lebens. Die *bestimmte* Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des Individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion.

Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Voll-

endung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttlung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem *Schein* selbst eines allgemeinen Inhalts.

Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den *Menschen*. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den *egoistischen* Menschen.

Dieser *Mensch*, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des *politischen* Staats. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten.

Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden.

Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.

Die *Konstitution des politischen Staats* und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen *Individuen* – deren Verhältnis das *Recht* ist, wie das Verhältnis der Standes- und Innungsmenschen das *Privilegium* war – vollzieht sich in *einem und demselben Akte*. Der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der *unpolitische* Mensch, erscheint aber notwendig als der *natürliche* Mensch. Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*[1], denn die *selbstbewußte Tätigkeit* konzentriert sich auf den *politischen Akt*. Der *egoistische* Mensch ist das *passive*, nur *vorgefundne* Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der *unmittelbaren Gewißheit*, also *natürlicher* Gegenstand. Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur *Grundlage ihres Bestehns*, als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*. Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen*, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch

[1] *natürliche Rechte*

nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt.

Die Abstraktion des politischen Menschen schildert Rousseau richtig also:

„Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui."[1] („Contrat Social", livre II, Londres 1782, p. 67.)

Alle Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst.*

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andrerseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person.

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres"[2] als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.

---

[1] „Wer den Mut hat, einem Volke eine Rechtsordnung zu geben, muß sich fähig fühlen, sozusagen die *menschliche Natur* zu *ändern*, jedes Individuum, das in sich selbst und für sich allein ein vollkommenes Ganzes ist, in den *Teil* eines größeren Ganzen umzuwandeln, von dem dieses Individuum in gewisser Weise sein Leben und Sein empfängt, an die Stelle einer physischen und unabhängigen eine *moralische Teilexistenz* zu setzen. Er muß *dem Menschen seine eigenen Kräfte* nehmen, um ihm fremde dafür zu geben, die er nur mit Hilfe anderer gebrauchen kann." – [2] „eigenen Kräfte"

II

„Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". Von Bruno Bauer. („Einundzwanzig Bogen", pag. 56–71.)

Unter dieser Form behandelt Bauer das Verhältnis der *jüdischen und christlichen Religion,* wie das Verhältnis derselben zur Kritik. Ihr Verhältnis zur Kritik ist ihr Verhältnis „zur Fähigkeit, frei zu werden".

Es ergibt sich:

„Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzugeben", also frei zu werden, „der Jude dagegen hat nicht nur mit seinem jüdischen Wesen, sondern auch mit der Entwicklung der Vollendung seiner Religion zu brechen, mit einer Entwicklung, die ihm fremd geblieben ist." (p. 71.)

Bauer verwandelt also hier die Frage von der Judenemanzipation in eine rein religiöse Frage. Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form, wer von beiden ist *emanzipationsfähiger*? Es fragt sich zwar nicht mehr: Macht Judentum oder Christentum frei? sondern vielmehr umgekehrt: Was macht freier, die Negation des Judentums oder die Negation des Christentums?

„Wenn sie frei werden wollen, so dürfen sich die Juden nicht zum Christentum bekennen, sondern zum aufgelösten Christentum, zur aufgelösten Religion überhaupt, d.h. zur Aufklärung, Kritik und ihrem Resultate, der freien Menschlichkeit." (p. 70.)

Es handelt sich immer noch um ein *Bekenntnis* für den Juden, aber nicht mehr um das Bekenntnis zum Christentum, sondern zum aufgelösten Christentum.

Bauer stellt an den Juden die Forderung, mit dem Wesen der christlichen Religion zu brechen, eine Forderung, welche, wie er selbst sagt, nicht aus der Entwicklung des jüdischen Wesens hervorgeht.

Nachdem Bauer am Schluß der Judenfrage das Judentum nur als die rohe religiöse Kritik des Christentums begriffen, ihm also eine „nur" religiöse Bedeutung abgewonnen hatte, war vorherzusehen, daß auch die Emanzipation der Juden in einen philosophisch-theologischen Akt sich verwandeln werde.

Bauer faßt das *ideale* abstrakte Wesen des Juden, seine *Religion* als sein *ganzes* Wesen. Er schließt daher mit Recht: „Der Jude gibt der Menschheit nichts, wenn er sein beschränktes Gesetz für sich mißachtet", wenn er sein ganzes Judentum aufhebt. (p. 65.)

Das Verhältnis der Juden und Christen wird demnach folgendes: das einzige Interesse des Christen an der Emanzipation des Juden ist ein allgemein menschliches, ein *theoretisches* Interesse. Das Judentum ist eine beleidigende Tatsache für das religiöse Auge des Christen. Sobald sein Auge aufhört, religiös zu sein, hört diese Tatsache auf, beleidigend zu sein. Die Emanzipation des Juden ist an und für sich keine Arbeit für den Christen.

Der Jude dagegen, um sich zu befreien, hat nicht nur seine eigne Arbeit, sondern zugleich die Arbeit des Christen, die „Kritik der Synoptiker" und das „Leben Jesu"[153] etc. durchzumachen.

„Sie mögen selber zusehen: sie werden sich selber ihr Geschick bestimmen; die Geschichte aber läßt mit sich nicht spotten." (p. 71.)

Wir versuchen, die theologische Fassung der Frage zu brechen. Die Frage nach der Emanzipationsfähigkeit des Juden verwandelt sich uns in die Frage, welches besondre *gesellschaftliche* Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben? Denn die Emanzipationsfähigkeit des heutigen Juden ist das Verhältnis des Judentums zur Emanzipation der heutigen Welt. Dies Verhältnis ergibt sich notwendig aus der besondern Stellung des Judentums in der heutigen geknechteten Welt.

Betrachten wir den wirklichen weltlichen Juden, nicht den *Sabbatsjuden*, wie Bauer es tut, sondern den *Alltagsjuden*.

Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden.

Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das *praktische* Bedürfnis, der *Eigennutz*.

Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.

Nun wohl! Die Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit.

Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht. Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft sich auflösen. Andrerseits: wenn der Jude dies sein *praktisches* Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus, an *der menschlichen Emanzipation* schlechthin und kehrt sich gegen den *höchsten praktischen* Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung.

Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines *gegenwärtiges antisoziales* Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden

in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß.

Die *Judenemanzipation* in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom *Judentum*.

Der Jude hat sich bereits auf jüdische Weise emanzipiert.

„Der Jude, der in Wien z.B. nur toleriert ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staat rechtlos sein kann, entscheidet über das Schicksal Europas. Während die Korporationen und Zünfte dem Juden sich verschließen oder ihm noch nicht geneigt sind, spottet die Kühnheit der Industrie des Eigensinns der mittelalterlichen Institute." B. Bauer, „Judenfrage", p. 114.)

Es ist dies kein vereinzeltes Faktum. Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn *das Geld* zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind.

„Der fromme und politisch freie Bewohner von Neuengland", berichtet z.B. Oberst Hamilton, „ist eine Art von *Laokoon*, der auch nicht die geringste Anstrengung macht, um sich von den Schlangen zu befreien, die ihn zusammenschnüren. *Mammon* ist ihr Götze, sie beten ihn nicht nur allein mit ihren Lippen, sondern mit allen Kräften ihres Körpers und ihres Gemüts an. Die Erde ist in ihren Augen nichts andres als eine Börse, und sie sind überzeugt, daß sie hienieden keine andere Bestimmung haben, als reicher zu werden denn ihre Nachbarn. Der Schacher hat sich aller ihrer Gedanken bemächtigt, die Abwechslung in den Gegenständen bildet ihre einzige Erholung. Wenn sie reisen, tragen sie, sozusagen, ihren Kram oder ihr Kontor auf dem Rücken mit sich herum und sprechen von nichts als von Zinsen und Gewinn. Wenn sie einen Augenblick ihre Geschäfte aus den Augen verlieren, so geschieht dies bloß, um jene von andern zu beschnüffeln."

Ja, die praktische Herrschaft des Judentums über die christliche Welt hat in Nordamerika den unzweideutigen, normalen Ausdruck erreicht, daß die *Verkündigung des Evangeliums* selbst, daß das christliche Lehramt zu einem Handelsartikel geworden ist, und der bankerotte Kaufmann im Evangelium macht wie der reichgewordene Evangelist in Geschäftchen.

„Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à la disposition, il a laissé la chaire

pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle."[1] (*Beaumont*, l. c., p. 185, 186.)

Nach Bauer ist es

„ein lügenhafter Zustand, wenn in der Theorie dem Juden die politischen Rechte vorenthalten werden, während er in der Praxis eine ungeheure Gewalt besitzt und seinen politischen Einfluß, wenn er ihm im *détail* verkürzt wird, *en gros* ausübt". („Judenfrage", p. 114.)

Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der Tat zu ihrem Leibeignen geworden.

Das Judentum hat sich *neben* dem Christentum gehalten, nicht nur als religiöse Kritik des Christentums, nicht nur als inkorporierter Zweifel an der religiösen Abkunft des Christentums, sondern ebensosehr, weil der praktisch-jüdische Geist, weil das Judentum in der christlichen Gesellschaft selbst sich gehalten und sogar seine höchste Ausbildung erhalten hat. Der Jude, der als ein besonderes Glied in der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Judentum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten.

Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden.

Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis, der Egoismus.

Der Monotheismus des Juden ist daher in der Wirklichkeit der Polytheismus der vielen Bedürfnisse, ein Polytheismus, der auch den Abtritt zu einem Gegenstand des göttlichen Gesetzes macht. Das *praktische Bedürfnis, der Egoismus* ist das Prinzip der *bürgerlichen Gesellschaft* und tritt rein als solches hervor, sobald die bürgerliche Gesellschaft den politischen Staat vollständig aus sich herausgeboren. Der Gott des *praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes* ist das *Geld.*

Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt

[1] *„Der, den ihr an der Spitze einer achtbaren Kongregation seht, hat als Kaufmann angefangen; da sein Handel gescheitert war, ist er Geistlicher geworden; ein anderer hat mit dem Priesteramt begonnen, aber sobald er eine bestimmte Summe Geldes zur Verfügung hatte, die Kanzel mit dem Schacher vertauscht. In den Augen einer großen Mehrzahl ist das geistliche Amt tatsächlich eine gewerbliche Laufbahn."*

sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte *Wert* aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.

Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel.

Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigentums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur, welche in der jüdischen Religion zwar existiert, aber nur in der Einbildung existiert.

In diesem Sinn erklärt es Thomas Münzer für unerträglich,

„daß alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden – auch die Kreatur müsse frei werden"[154].

Was in der jüdischen Religion abstrakt liegt, die Verachtung der Theorie, der Kunst, der Geschichte, des Menschen als Selbstzweck, das ist der *wirkliche bewußte* Standpunkt, die Tugend des Geldmenschen. Das Gattungsverhältnis selbst, das Verhältnis von Mann und Weib etc. wird zu einem Handelsgegenstand! Das Weib wird verschachert.

Die *chimärische* Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen.

Das grund- und bodenlose Gesetz des Juden ist nur die religiöse Karikatur der grund- und bodenlosen Moralität und des Rechts überhaupt, der nur *formellen* Riten, mit welchen sich die Welt des Eigennutzes umgibt.

Auch hier ist das höchste Verhältnis des Menschen das *gesetzliche* Verhältnis, das Verhältnis zu Gesetzen, die ihm nicht gelten, weil sie die Gesetze seines eigenen Willens und Wesens sind, sondern weil sie *herrschen* und weil der Abfall von ihnen *gerächt* wird.

Der jüdische Jesuitismus, derselbe praktische Jesuitismus, den Bauer im Talmud nachweist, ist das Verhältnis der Welt des Eigennutzes zu den sie beherrschenden Gesetzen, deren schlaue Umgehung die Hauptkunst dieser Welt bildet.

Ja, die Bewegung dieser Welt innerhalb ihrer Gesetze ist notwendig eine stete Aufhebung des Gesetzes.

Das *Judentum* konnte sich als *Religion*, es konnte sich theoretisch nicht weiterentwickeln, weil die Weltanschauung des praktischen Bedürfnisses ihrer Natur nach borniert und in wenigen Zügen erschöpft ist.

Die Religion des praktischen Bedürfnisses konnte ihrem Wesen nach die Vollendung nicht in der Theorie, sondern nur in der *Praxis* finden, eben weil ihre Wahrheit die Praxis ist.

Das Judentum konnte keine neue Welt schaffen; es konnte nur die neuen Weltschöpfungen und Weltverhältnisse in den Bereich seiner Betriebsamkeit ziehn, weil das praktische Bedürfnis, dessen Verstand der Eigennutz ist, sich passiv verhält und sich nicht beliebig erweitert, sondern sich erweitert *findet* mit der Fortentwicklung der gesellschaftlichen Zustände.

Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der *christlichen* Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums, welches *alle* nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen *äußerlich* macht, konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom Staatsleben trennen, alle Gattungsbande des Menschen zerreißen, den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.

Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst.

Der Christ war von vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ, und der praktische Christ ist wieder Jude geworden.

Das Christentum hatte das reale Judentum nur zum Schein überwunden. Es war zu *vornehm*, zu spiritualistisch, um die Roheit des praktischen Bedürfnisses anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen.

Das Christentum ist der sublime Gedanke des Judentums, das Judentum ist die gemeine Nutzanwendung des Christentums, aber diese Nutzanwendung konnte erst zu einer allgemeinen werden, nachdem das Christentum als die fertige Religion die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur *theoretisch* vollendet hatte.

Nun erst konnte das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur zu *veräußerlichen*, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen.

Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, solange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem *fremden* phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch betätigen,

nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte, wie seine Tätigkeit, unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens – des Geldes – verleiht.

Der christliche Seligkeitsegoismus schlägt in seiner vollendeten Praxis notwendig um in den Leibesegoismus des Juden, das himmlische Bedürfnis in das irdische, der Subjektivismus in den Eigennutz. Wir erklären die Zähigkeit des Juden nicht aus seiner Religion, sondern vielmehr aus dem menschlichen Grund seiner Religion, dem praktischen Bedürfnis, dem Egoismus.

Weil das reale Wesen des Juden in der bürgerlichen Gesellschaft sich allgemein verwirklicht, verweltlicht hat, darum konnte die bürgerliche Gesellschaft den Juden nicht von der *Unwirklichkeit* seines *religiösen* Wesens, welches eben nur die ideale Anschauung des praktischen Bedürfnisses ist, überzeugen. Also nicht nur im Pentateuch[155] oder im Talmud, in der jetzigen Gesellschaft finden wir das Wesen des heutigen Juden, nicht als ein abstraktes, sondern als ein höchst empirisches Wesen, nicht nur als Beschränktheit des Juden, sondern als die jüdische Beschränktheit der Gesellschaft.

Sobald es der Gesellschaft gelingt, das *empirische* Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude *unmöglich* geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judentums, das praktische Bedürfnis vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.

Die *gesellschaftliche* Emanzipation des Juden ist die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.*

Geschrieben August bis Dezember 1843.
Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher", Paris 1844.

Karl Marx

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

Einleitung

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.

Die *profane* Existenz des Irrtums ist kompromittiert, nachdem seine *himmlische oratio pro aris et focis*[1] widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.

Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.

---

[1] *Rede für Altar und Herd*

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf.* Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales,* dessen *Heiligenschein* die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte,* nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie,* die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts,* die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik.*

Die nachfolgende Ausführung[156] – ein Beitrag zu dieser Arbeit – schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie* an, aus keinem andern Grunde, als weil sie sich an *Deutschland* anschließt.

Wollte man an den deutschen *status quo* selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d.h. negativ, immer bliebe das Resultat ein *Anachronismus.* Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten

an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am *Tag ihrer Beerdigung.*

Eine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimiert, eine Schule, die jeden Schrei des Leibeigenen gegen die Knute für rebellisch erklärt, sobald die Knute eine bejahrte, eine angestammte, eine historische Knute ist, eine Schule, der die Geschichte, wie der Gott Israels seinem Diener Moses, nur ihr *a posteriori* zeigt, die *historische Rechtsschule*[24], sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte. Shylock, aber Shylock der Bediente, schwört sie für jedes Pfund Fleisch, welches aus dem Volksherzen geschnitten wird, auf ihren Schein, auf ihren historischen Schein, auf ihren christlich-germanischen Schein.

Gutmütige Enthusiasten dagegen, Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte der Freiheit jenseits unserer Geschichte in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist es bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den teutonischen Urwäldern!

Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des *Scharfrichters* bleibt. Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr *Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will. Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. An und für sich sind sie keine *denkwürdigen* Objekte, sondern ebenso verächtliche als verachtete *Existenzen*. Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als *Selbstzweck*, sondern nur noch als *Mittel*. Ihr wesentliches Pathos ist die *Indignation*, ihre wesentliche Arbeit die *Denunziation*.

Es gilt die Schilderung eines wechselseitigen dumpfen Drucks aller sozialen Sphären aufeinander, einer allgemeinen, tatlosen Verstimmung, einer sich ebensosehr anerkennenden als verkennenden Beschränktheit, eingefaßt in den Rahmen eines Regierungssystems, welches, von der Konservation aller Erbärmlichkeiten lebend, selbst nichts ist als die *Erbärmlichkeit an der Regierung*.

Welch ein Schauspiel! Die ins unendliche fortgehende Teilung der Ge-

sellschaft in die mannigfaltigsten Rassen, welche mit kleinen Antipathien, schlechten Gewissen und brutaler Mittelmäßigkeit sich gegenüberstehn, welche eben um ihrer wechselseitigen zweideutigen und argwöhnischen Stellung willen alle ohne Unterschied, wenn auch mit verschiedenen Formalitäten, als *konzessionierte Existenzen* von ihren *Herren* behandelt werden. Und selbst dies, daß sie *beherrscht, regiert, besessen* sind, müssen sie als eine *Konzession des Himmels* anerkennen und bekennen! Andrerseits jene Herrscher selbst, deren Größe in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Zahl steht!

Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im *Handgemenge*, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu *treffen*. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die *partie honteuse*[1] der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken* lehren, um ihm *Courage* zu machen. Man erfüllt damit ein unabweisbares Bedürfnis des deutschen Volks, und die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung.

Und selbst für die *modernen* Völker kann dieser Kampf gegen den bornierten Inhalt des deutschen *status quo* nicht ohne Interesse sein, denn der deutsche *status quo* ist die *offenherzige Vollendung des ancien régime*, und das *ancien régime* ist der *versteckte Mangel des modernen Staates*. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das *ancien régime*, das bei ihnen seine *Tragödie* erlebte, als deutschen Revenant seine *Komödie* spielen zu sehen. *Tragisch* war seine Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange das *ancien régime* als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

---

[1] den *Schandfleck*

Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des *ancien régime*, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes *Wesen* glaubte, würde es dasselbe unter dem *Schein* eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne *ancien régime* ist nur mehr der *Komödiant* einer Weltordnung, deren *wirkliche Helden* gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre *Komödie*. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit *heiter* von ihrer Vergangenheit scheide. Diese *heitere* geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands.

Sobald indes die *moderne* politisch-soziale Wirklichkeit selbst der Kritik unterworfen wird, sobald also die Kritik zu wahrhaft menschlichen Problemen sich erhebt, befindet sie sich außerhalb des deutschen *status quo*, oder sie würde ihren Gegenstand *unter* ihrem Gegenstand greifen. Ein Beispiel! Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit. Unter welcher Form fängt dies Problem an, die Deutschen zu beschäftigen? Unter der Form der *Schutzzölle*, des *Prohibitivsystems*, der *Nationalökonomie*. Die Deutschtümelei ist aus dem Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines Morgens unsere Baumwollritter und Eisenhelden in Patrioten verwandelt. Man beginnt also in Deutschland die Souveränität des Monopols nach innen anzuerkennen dadurch, daß man ihm die *Souveränität nach außen* verleiht. Man beginnt also jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand, gegen den diese Länder theoretisch im Aufruhr sind und den sie nur noch ertragen, wie man die Ketten erträgt, wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröte einer schönen Zukunft begrüßt, die kaum noch wagt, aus der *listigen*[157] Theorie in die schonungsloseste Praxis überzugehn. Während das Problem in Frankreich und England lautet: *Politische Ökonomie* oder *Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*, lautet es in Deutschland: *National-Ökonomie* oder *Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität*. Es gilt also in Frankreich und England, das Monopol, das bis zu seinen letzten Konsequenzen fortgegangen ist, aufzuheben; es gilt in Deutschland, bis zu den letzten Konse-

quenzen des Monopols fortzugehen. Dort handelt es sich um die Lösung, und hier handelt es sich erst um die Kollision. Ein zureichendes Beispiel von der *deutschen* Form der modernen Probleme, ein Beispiel, wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichten nachzuexerzieren.

Ginge also die *gesamte* deutsche Entwicklung nicht über die *politische* deutsche Entwicklung hinaus, ein Deutscher könnte sich höchstens an den Problemen der Gegenwart beteiligen, wie sich ein *Russe* daran beteiligen kann. Allein wenn das einzelne Individuum nicht gebunden ist durch die Schranken der Nation, ist die gesamte Nation noch weniger befreit durch die Befreiung eines Individuums. Die Skythen haben keinen Schritt zur griechischen Kultur vorwärts getan, weil Griechenland einen Skythen[158] unter seine Philosophen zählt.

Zum Glück sind wir Deutsche keine Skythen.

Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die *œuvres incomplètes*[1] unsrer reellen Geschichte die *œuvres posthumes*[2] unserer ideellen Geschichte, die *Philosophie*, kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: *That is the question*[3]. Was bei den fortgeschrittenen Völkern *praktischer* Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst *kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder *überlebt*. Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei in Deutschland die *Nega-*

[1] *unvollendeten Werke* – [2] *nachgelassenen Werke* – [3] *Das ist die Frage*

tion der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehnbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der *deutschen* Wirklichkeit oder wähnt sie gar *unter* der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*

Dasselbe Unrecht, nur mit *umgekehrten* Faktoren, beging die *theoretische*, von der Philosophie her datierende politische Partei.

Sie erblickte in dem jetzigen Kampf *nur* den *kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den *Voraussetzungen* der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben – ihre Berechtigung vorausgesetzt – im Gegenteil nur durch die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: *Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.*

Die Kritik der *deutschen Staats- und Rechtsphilosophie*, welche durch *Hegel* ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise* des *deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*, dessen vornehmster, universellster, zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *spekulative Rechtsphilosophie* selbst ist. War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwengliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war ebensosehr umgekehrt das *deutsche*, vom *wirklichen Menschen* abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Men-*

schen abstrahiert oder den *ganzen* Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches Gewissen*. Die Abstraktion und Überhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersetztheit ihrer Wirklichkeit. Wenn also der *status quo* des *deutschen Staatswesens* die *Vollendung des ancien régime* ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staats, so drückt der *status quo* des *deutschen Staatswissens* die *Unvollendung des modernen Staats* aus, die Schadhaftigkeit seines Fleisches selbst.

Schon als entschiedner Widerpart der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.

Es fragt sich: Kann Deutschland zu einer Praxis *à la hauteur des principes*[1] gelangen, d.h. zu einer *Revolution*, die es nicht nur auf das *offizielle Niveau* der modernen Völker erhebt, sondern auf die *menschliche Höhe*, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem*[2] demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!

Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.

[1] *auf der Höhe der Prinzipien* – [2] *am Menschen*

Luther hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt.

Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Pfaffen außer ihm*, es galt den Kampf mit seinem *eigenen innern Pfaffen*, seiner *pfäffischen Natur*. Und wenn die protestantische Verwandlung der deutschen Laien in Pfaffen die Laienpäpste, die *Fürsten* samt ihrer Klerisei, den Privilegierten und den Philistern, emanzipierte, so wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das *Volk* emanzipieren. Sowenig aber die Emanzipation bei den Fürsten, sowenig wird die *Säkularisation* der Güter bei dem *Kirchenraub* stehenbleiben, den vor allen das heuchlerische Preußen ins Werk setzte. Damals scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie. Heute, wo die Theologie selbst gescheitert ist, wird die unfreiste Tatsache der deutschen Geschichte, unser *status quo*, an der Philosophie zerschellen. Den Tag vor der Reformation war das offizielle Deutschland der unbedingteste Knecht von Rom. Den Tag vor seiner Revolution ist es der unbedingte Knecht von weniger als Rom, von Preußen und Österreich, von Krautjunkern und Philistern.

Einer *radikalen* deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehn.

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuern Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.

Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem *salto mortale* nicht nur über seine eignen Schranken hinweg-

setzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.

Allein wenn Deutschland nur mit der abstrakten Tätigkeit des Denkens die Entwicklung der modernen Völker begleitet hat, ohne werktätige Partei an den wirklichen Kämpfen dieser Entwicklung zu ergreifen, so hat es andrerseits die *Leiden* dieser Entwicklung geteilt, ohne ihre Genüsse, ohne ihre partielle Befriedigung zu teilen. Der abstrakten Tätigkeit einerseits entspricht das abstrakte Leiden andrerseits. Deutschland wird sich daher eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat. Man wird es einem *Fetischdiener* vergleichen können, der an den Krankheiten des Christentums siecht.

Betrachtet man zunächst die *deutschen Regierungen*, und man findet sie durch die Zeitverhältnisse, durch die Lage Deutschlands, durch den Standpunkt der deutschen Bildung, endlich durch eignen glücklichen Instinkt getrieben, die *zivilisierten Mängel* der *modernen Staatswelt*, deren Vorteile wir nicht besitzen, zu kombinieren mit den *barbarischen Mängeln* des *ancien régime*, dessen wir uns in vollem Maße erfreuen, so daß Deutschland, wenn nicht am Verstand, wenigstens am Unverstand auch der über seinen *status quo* hinausliegenden Staatsbildungen immer mehr partizipieren muß. Gibt es z.B. ein Land in der Welt, welches so naiv alle Illusionen des konstitutionellen Staatswesens teilt, ohne seine Realitäten zu teilen, als das sogenannte konstitutionelle Deutschland? Oder war es nicht notwendig ein deutscher Regierungseinfall, die Qualen der Zensur mit den Qualen der französischen Septembergesetze[159], welche die Preßfreiheit voraussetzen, zu verbinden! Wie man im römischen Pantheon die *Götter* aller Nationen fand, so wird man im heiligen römischen deutschen Reich die *Sünden* aller Staatsformen finden. Daß dieser Eklektizismus eine bisher nicht geahnte Höhe erreichen wird, dafür bürgt namentlich die *politisch-ästhetische Gourmanderie* eines deutschen Königs[1], der alle Rollen des Königtums, des feudalen wie des bürokratischen, des absoluten wie des konstitutionellen, des autokratischen wie des demokratischen, wenn nicht durch die Person des Volkes, so doch in *eigner* Person, wenn nicht für das Volk, so doch für *sich selbst* zu spielen gedenkt. *Deutschland als der zu einer eignen Welt konstituierte Mangel der politischen Ge-*

[1] Friedrich Wilhelm IV.

genwart wird die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen.

Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z.B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.

Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren *allgemeiner Repräsentant* empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind, worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren. Zur Erstürmung dieser emanzipatorischen Stellung und damit zur politischen Ausbeutung aller Sphären der Gesellschaft im Interesse der eignen Sphäre reichen revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl allein nicht aus. Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emanzipation einer besondern Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondre soziale Sphäre für das *notorische Verbrechen* der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit *ein* Stand *par excellence* der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein andrer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein. Die negativ-allgemeine Bedeutung des französischen Adels und der französischen Klerisei bedingte die positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse der *Bourgeoisie.*

Es fehlt aber jeder besondern Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die Schärfe, der Mut, die Rücksichtslosigkeit, die sie zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempeln könnte. Es fehlt ebensosehr jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: *Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.* Den Hauptstock deutscher Moral und Ehrlichkeit, nicht nur der Individuen, sondern auch der Klassen, bildet vielmehr jener *bescheidene Egoismus*, welcher seine Beschränktheit geltend macht und gegen sich geltend machen läßt. Das Verhältnis der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sondern episch. Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald ohne ihr Zutun die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits den Druck ausüben kann. Sogar das *moralische Selbstgefühl der deutschen Mittelklasse* beruht nur auf dem Bewußtsein, die allgemeine Repräsentantin von der philisterhaften Mittelmäßigkeit aller übrigen Klassen zu sein. Es sind daher nicht nur die deutschen Könige, die *mal-à-propos*[1] auf den Thron gelangen, es ist jede Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Niederlage erlebt, bevor sie ihren Sieg gefeiert, ihre eigne Schranke entwickelt, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwunden, ihr engherziges Wesen geltend macht, bevor sie ihr großmütiges Wesen geltend machen konnte, so daß selbst die Gelegenheit einer großen Rolle immer vorüber ist, bevor sie vorhanden war, so daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum, der Bürokrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden. Die Mittelklasse wagt kaum von ihrem Standpunkt aus den Gedanken der Emanzipation zu fassen, und schon erklärt die Entwickelung der sozialen Zustände wie der Fortschritt der politischen Theorie diesen Standpunkt selbst für antiquiert oder wenigstens für problematisch.

In Frankreich genügt es, daß einer etwas sei, damit er alles sein wolle. In Deutschland darf einer nichts sein, wenn er nicht auf alles verzichten soll. In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In

[1] *zur Unzeit*

Deutschland ist die universelle Emanzipation *conditio sine qua non*[1] jeder partiellen. In Frankreich muß die Wirklichkeit, in Deutschland muß die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären. In Frankreich ist jede Volksklasse *politischer Idealist* und empfindet sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt. Die Rolle des *Emanzipators* geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert. In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.

Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat.*

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende *industrielle* Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die *naturwüchsig entstandne*, sondern *die künstlich produzierte* Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer *akuten*

[1] *unerläßliche Bedingung*

Auflösung, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.

Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins aus*, denn es *ist* die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist. Der Proletarier befindet sich dann in bezug auf die werdende Welt in demselben Recht, in welchem der *deutsche König* in bezug auf die gewordene Welt sich befindet, wenn er das Volk *sein* Volk wie das Pferd *sein* Pferd nennt. Der König, indem er das Volk für sein Privateigentum erklärt, spricht es nur aus, daß der Privateigentümer König ist.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehn.

Resümieren wir das Resultat:

Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emanzipation zugleich von den *teilweisen* Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne *von Grund aus* zu revolutionieren. Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.

Geschrieben Ende 1843 bis Januar 1844.
Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher", Paris 1844.

Karl Marx*

Kritische Randglossen

zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"[160]

(„Vorwärts!" Nr. 60)

[„Vorwärts!" Nr. 63 vom 7. August 1844]

Die Nummer 60 des „Vorwärts" enthält einen Artikel, überschrieben: „Der König von Preußen und die Sozialreform", unterzeichnet: „*Ein Preuße*".

Zunächst referiert der angebliche Preuße den Inhalt der königlichen preußischen Cabinetsordre über den *schlesischen Arbeiteraufstand*[161] und die Meinung des französischen Journals „La Réforme" über die preußische Cabinetsordre. Die „Réforme" halte den „*Schrecken* und das *religiöse Gefühl*" des Königs[1] für die Quelle der Cabinetsordre. Sie finde in diesem Dokument sogar das *Vorgefühl* der großen Reformen, welche der bürgerlichen Gesellschaft bevorstehn. Der „Preuße" belehrt die „Réforme" wie folgt:

„Der König und die deutsche Gesellschaft ist noch nicht bei dem ‚Vorgefühl ihrer Reform' angelangt**, selbst die schlesischen und böhmischen Aufstände haben dies Gefühl nicht erzeugt. Es ist unmöglich, die *partielle* Not der Fabrikdistrikte einem *unpolitischen* Lande, wie Deutschland, als eine allgemeine Angelegenheit, geschweige denn als einen Schaden der ganzen zivilisierten Welt zur Anschauung zu bringen. Das Ereignis hat für die Deutschen denselben Charakter wie irgendeine *lokale* Wassers- oder Hungersnot. Deshalb nimmt es der König als einen *Verwaltungs- oder Mildtätigkeitsmangel*. Aus diesem Grunde und weil wenig Militär mit den schwachen Webern fertig wurde, flößt das Demolieren der Fabriken und Maschinen auch dem Könige und den Behörden keinen ‚*Schrecken*' ein. Ja, sogar das *religiöse Gefühl* hat die Cabinetsordre nicht diktiert: Sie ist ein sehr nüchterner Ausdruck der christlichen Staatskunst

* Spezielle Gründe veranlassen mich zu der Erklärung, daß der vorstehende Artikel der erste ist, den ich dem „Vorwärts" habe zukommen lassen. K.M.

** Man bemerke den stilistischen und grammatikalischen Unsinn. „Der König von Preußen und die Gesellschaft *ist* noch nicht bei dem Vorgefühl *ihrer*" (auf wen bezieht sich das: „*ihrer*"?) „Reform angelangt."

[1] Friedrich Wilhelm IV.

und einer Doktrin, die vor ihrer einzigen Medizin, der ‚guten Gesinnung christlicher Herzen' keine Schwierigkeiten bestehn läßt. Armut und Verbrechen sind zwei große Übel; wer kann sie heilen? Der Staat und die Behörden? Nein, aber die Vereinigung aller christlichen Herzen."

Der angebliche Preuße leugnet den „*Schrecken*" des Königs unter anderen aus dem Grunde, weil wenig Militär mit den schwachen Webern fertig wurde.

In einem Lande also, wo Festessen mit liberalen Toasten und liberalem Champagnerschaum – man erinnere sich des Düsseldorfer Festes – eine königliche Cabinetsordre provozieren[162], wo es *keines einzigen* Soldaten bedurfte, um die Gelüste der *ganzen* liberalen Bourgeoisie nach Preßfreiheit und Konstitution niederzuschlagen; in einem Lande, wo der passive Gehorsam à l'ordre du jour[1] ist; in einem solchen Lande wäre die erzwungene Anwendung der bewaffneten Macht gegen schwache Weber *kein Ereignis* und kein *erschreckendes* Ereignis? Und die schwachen Weber siegten bei dem ersten Zusammentreffen. Sie wurden unterdrückt durch eine nachträglich verstärkte Truppenzahl. Ist der Aufstand eines Arbeiterhaufens minder gefährlich, weil es keiner Armee bedarf, um ihn zu ersticken? Der kluge Preuße vergleiche den schlesischen Weberaufstand mit den englischen Arbeiteraufständen, und die schlesischen Weber werden ihm als *starke* Weber erscheinen.

Aus dem *allgemeinen* Verhältnis der *Politik* zu *sozialen Gebrechen* werden wir erklären, warum der Weberaufstand dem Könige keinen sonderlichen „*Schrecken*" einflößen konnte. Vorläufig nur soviel: Der Aufstand war nicht unmittelbar gegen den König von Preußen, er war gegen die Bourgeoisie gerichtet. Als Aristokrat und absoluter Monarch kann der König von Preußen die Bourgeoisie nicht lieben; er kann noch weniger darüber erschrecken, wenn ihre Unterwürfigkeit und ihre Ohnmacht durch ein gespanntes und schwieriges Verhältnis zum Proletariat gesteigert wird. Ferner: Der orthodoxe Katholik steht dem orthodoxen Protestanten feindlicher gegenüber als dem Atheisten, wie der Legitimist dem Liberalen feindlicher gegenübersteht als dem Kommunisten. Nicht weil Atheist und Kommunist dem Katholiken und Legitimisten verwandter, sondern weil sie ihm entfremdeter sind als der Protestant und der Liberale, weil sie *außerhalb* seines Kreises stehn. Der König von Preußen, als Politiker, hat seinen unmittelbaren Gegensatz in der Politik, in dem Liberalismus. Für den König existiert der Gegensatz des Proletariats ebensowenig, wie der König für das Proletariat existiert. Das

1 an der Tagesordnung

Proletariat müßte schon eine entschiedene Macht erlangt haben, um die Antipathien, die politischen Gegensätze zu ersticken und um die ganze Feindschaft der Politik gegen sich zu lenken. Endlich: Dem bekannten, nach *Interessantem* und *Bedeutendem* lüsternen Charakter des Königs mußte es sogar eine freudig aufregende Überraschung gewähren, jenen „*interessanten*" und „*viel berufenen*" *Pauperismus* auf eignem Grund und Boden und damit eine Gelegenheit zu finden, aufs neue von sich reden zu machen. Wie wohlig mag ihm gewesen sein bei der Nachricht, nunmehr einen „*eignen*" königlich preußischen *Pauperismus* zu besitzen!

Unser „*Preuße*" ist noch unglücklicher, wenn er das „*religiöse Gefühl*" als Quelle der königlichen Cabinetsordre *leugnet.*

Warum ist das religiöse Gefühl nicht die Quelle dieser Cabinetsordre? Weil sie ein „sehr *nüchterner* Ausdruck der christlichen Staatskunst" ist, ein „*nüchterner*" Ausdruck der Doktrin, die „vor ihrer einzigen Medizin, der guten Gesinnung christlicher Herzen, keine Schwierigkeiten bestehen läßt".

Ist das *religiöse Gefühl* nicht die Quelle der *christlichen* Staatskunst? Basiert eine Doktrin, welche in der guten Gesinnung *christlicher Herzen* ihr Universalmittel besitzt, nicht auf dem religiösen Gefühl? Hört ein *nüchterner* Ausdruck des religiösen Gefühls auf, ein Ausdruck des religiösen Gefühls zu sein? Noch mehr! Ich behaupte, daß es ein sehr von sich eingenommenes, ein sehr *trunkenes* religiöses Gefühl ist, welches die „*Heilung großer Übel*", die es dem „*Staat und der Behörde*" abspricht, in der „*Vereinigung christlicher Herzen*" sucht. Es ist ein sehr *trunkenes* religiöses Gefühl, welches – nach dem Zugeständnis des „Preußen" – das ganze Übel in dem Mangel an christlichem Sinn findet, und daher die Behörden auf das einzige Mittel, diesen Sinn zu stärken, auf die „*Ermahnung*" verweist. Die *christliche Gesinnung* ist nach dem „Preußen" der Zweck der Cabinetsordre. Das religiöse Gefühl, versteht sich, wenn es betrunken, wenn es nicht nüchtern ist, hält sich für das einzige Gut. Wo es Übel sieht, schreibt es sie seiner *Abwesenheit* zu, denn wenn es das einzige Gut ist, so kann es auch einzig das Gute erzeugen. Die durch das religiöse Gefühl diktierte Cabinetsordre diktiert also konsequenterweise das religiöse Gefühl. Ein Politiker von *nüchternem* religiösen Gefühl würde in seiner „Ratlosigkeit" nicht an der „Ermahnung des frommen Predigers zur christlichen Gesinnung" seine „Hülfe" suchen.

Wie beweist also der angebliche Preuße der „Réforme", daß die Cabinetsordre kein Ausfluß des religiösen Gefühls ist? Dadurch, daß er überall die Cabinetsordre als einen Ausfluß des religiösen Gefühls schildert. Ist von einem so *unlogischen* Kopfe eine Einsicht in soziale Bewegungen zu er-

warten? Hören wir, was er über das Verhältnis der *deutschen Gesellschaft* zu der Arbeiterbewegung und zur sozialen Reform überhaupt *plaudert.*

Unterscheiden wir, was der „Preuße" vernachlässigt, unterscheiden wir die verschiedenen Kategorien, die unter dem Ausdrucke *„deutsche Gesellschaft"* zusammengefaßt worden: Regierung, Bourgeoisie, Presse, endlich die Arbeiter selbst. Das sind die *verschiedenen* Massen, um die es sich hier handelt. Der „Preuße" faßt diese Massen zusammen und verurteilt sie von seinem erhabenen Standpunkt aus in Masse. Die *deutsche Gesellschaft* ist nach ihm „noch nicht einmal bei dem *Vorgefühl* ihrer ‚Reform' angelangt".

Warum fehlt ihr dieser Instinkt?

„In einem *unpolitischen* Lande wie Deutschland", antwortet der Preuße, „ist es unmöglich, die *partielle* Not der Fabrikdistrikte als eine *allgemeine Angelegenheit*, geschweige denn als einen Schaden der ganzen zivilisierten Welt zur Anschauung zu bringen. Das Ereignis hat für die Deutschen denselben Charakter wie irgendeine *lokale* Wassers- oder Hungersnot. Der König nimmt es daher als einen *Verwaltungs-* und *Mildtätigkeitsmangel.*"

Der „Preuße" erklärt also diese *verkehrte* Auffassung der Arbeiternot aus der *Eigentümlichkeit* eines *unpolitischen* Landes.

Man wird zugeben: England ist ein *politisches* Land. Man wird ferner zugeben: England ist das *Land des Pauperismus*, sogar dies Wort ist englischen Ursprungs. Die Betrachtung Englands ist also das sicherste Experiment, um das *Verhältnis* eines *politischen* Landes zum *Pauperismus* kennenzulernen. In England ist die Arbeiternot nicht *partiell*, sondern *universell*; nicht auf die Fabrikdistrikte beschränkt, sondern auf die Landdistrikte ausgedehnt. Die Bewegungen sind hier nicht im Entstehen, sie kehren seit beinahe einem Jahrhundert periodisch wieder.

Wie begreift nun die *englische* Bourgeoisie und die mit ihr zusammenhängende Regierung und Presse den *Pauperismus*?

Soweit die englische Bourgeoisie den Pauperismus als *Schuld der Politik* eingesteht, betrachtet der *Whig* den *Tory* und der *Tory* den *Whig* als die Ursache des Pauperismus. Nach dem Whig ist das Monopol des großen Grundeigentums und die Prohibitivgesetzgebung gegen die Einführung des Getreides[163] die Hauptquelle des Pauperismus. Nach dem Tory liegt das ganze Übel in dem Liberalismus, in der Konkurrenz, in dem zu weit getriebenen Fabriksystem. Keine der Parteien findet den Grund in der Politik überhaupt, sondern jede vielmehr nur in der Politik ihrer Gegenpartei; von einer Reform der Gesellschaft lassen sich beide Parteien nicht träumen.

Der entschiedenste Ausdruck der englischen Einsicht in den Pauperismus – wir sprechen immer von der Einsicht der englischen Bourgeoisie und

Regierung – ist die *englische Nationalökonomie*, d.h. die wissenschaftliche Widerspiegelung der englischen nationalökonomischen Zustände.

Einer der besten und berühmtesten englischen Nationalökonomen, der die gegenwärtigen Verhältnisse kennt und eine Gesamtanschauung von der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft besitzen muß, ein Schüler des zynischen Ricardo, MacCulloch, wagt noch in einer öffentlichen Vorlesung und wagt es unter Beifallsbezeugungen, auf die Nationalökonomie anzuwenden, was *Baco* von der Philosophie sagt:

„Der Mensch, welcher mit wahrer und unermüdlicher Weisheit sein Urteil suspendiert, stufenweise vorwärtsschreitet, eines der Hindernisse, welche wie Berge den Gang des Studiums aufhalten, nach dem andern überwindet, wird mit der Zeit den Gipfel der Wissenschaft erreichen, wo man der Ruhe und einer reinen Luft genießt, wo die Natur sich dem Auge in ihrer ganzen Schönheit darbietet, und von wo man, vermittelst eines bequem gesenkten Pfades, zu den letzten Details der Praxis herabsteigen kann."[164]

Gute *reine Luft* die Pestatmosphäre der englischen Kellerwohnungen! *Große Naturschönheit* die phantastische Lumpenkleidung der englischen Armen und das welke, zusammengeschrumpfte Fleisch der Weiber, die von Arbeit und Elend verzehrt sind; die Kinder, die auf dem Mist liegen; die Mißgeburten, welche die Überarbeitung in der einförmigen Mechanik der Fabriken erzeugt! Allerliebste *letzte Details der Praxis:* die Prostitution, der Mord und der Galgen!

Selbst der Teil der englischen Bourgeoisie, der von der Gefahr des Pauperismus durchdrungen ist, faßt diese Gefahr, wie die Mittel zur Abhülfe, in einer nicht nur *partikulären*, sondern, um es ohne Umschweife zu sagen, *kindischen* und *albernen* Weise auf.

So reduziert z. B. der Dr. *Kay* in seiner Broschüre „Recent measures for the promotion of education in England" alles auf die *vernachlässigte Erziehung*. Man errate, aus welchem Grunde! Aus Mangel an Erziehung sehe nämlich der Arbeiter die *„natürlichen Gesetze des Handels"* nicht ein, Gesetze, die ihn *notwendig* auf den Pauperismus herabbringen. Darum lehne er sich auf. Das könne „die *Prosperität* der englischen Manufakturen und des englischen Handels *genieren*, das wechselseitige Vertrauen der Geschäftsleute erschüttern, die *Stabilität* der politischen und sozialen Institutionen *verringern*".

So groß ist die Gedankenlosigkeit der englischen Bourgeoisie und ihrer Presse über den Pauperismus, über diese Nationalepidemie Englands.

Gesetzt also, die Vorwürfe, die unser „Preuße" an die *deutsche* Gesellschaft richtet, seien begründet. Liegt der Grund in dem *unpolitischen* Zu-

stand Deutschlands? Aber wenn die Bourgeoisie des *unpolitischen* Deutschlands sich die allgemeine Bedeutung einer *partiellen* Not nicht zur Anschauung zu bringen weiß, so versteht es dagegen die Bourgeoisie des *politischen* Englands, die allgemeine Bedeutung einer universellen Not zu verkennen, einer Not, die ihre allgemeine Bedeutung teils durch die periodische Wiederkehr in der Zeit, teils durch die Ausbreitung im Raume und teils durch die Vereitlung aller Versuche zur Abhülfe zur Anschauung gebracht hat.

Dem *unpolitischen* Zustand Deutschlands legt es der „Preuße" ferner zur Last, wenn der *König* von Preußen in einem *Verwaltungs- und Wohltätigkeitsmangel* den Grund des Pauperismus findet und daher in *Verwaltungs-* und *Wohltätigkeitsmaßregeln* die Mittel gegen den Pauperismus sucht.

Ist diese Anschauungsweise dem König von Preußen eigentümlich? Man werfe einen raschen Blick auf England, das einzige Land, wo von einer großen *politischen* Aktion auf den Pauperismus gesprochen werden kann.

Die jetzige englische Armengesetzgebung datiert von dem Gesetz im 43. Akt der Regierung der Elisabeth.* Worin bestehen die Mittel dieser Gesetzgebung? In der Verpflichtung der Pfarreien zur Unterstützung ihrer armen Arbeiter, in der Armentaxe, in der legalen Wohltätigkeit. Zwei Jahrhunderte hat diese Gesetzgebung – die Wohltätigkeit auf dem Wege der Verwaltung – gedauert. Nach langen und schmerzlichen Erfahrungen, auf welchem Standpunkte finden wir das Parlament in seiner Amendment Bill von 1834[165]?

Zunächst erklärt es die fürchterliche Zunahme des Pauperismus aus einem „*Verwaltungsmangel*".

Die Administration der Armentaxe, die aus Beamten der respektiven Pfarreien bestand, wird daher reformiert. Man bildet *Unionen* von ungefähr zwanzig Pfarreien, die in eine einzige Administration vereinigt sind. Ein Büro von Beamten – Board of Guardians –, von Beamten, welche durch die Steuerpflichtigen gewählt werden, versammelt sich an einem bestimmten Tage in der Residenz der Union und entscheidet über die Zulässigkeit der Unterstützung. Diese Büros werden gelenkt und überwacht von Abgeordneten der Regierung, der Zentral-Kommission von Somerset House[166], dem *Ministerium* des *Pauperismus*, nach der treffenden Bezeichnung eines Franzosen[1]. Das Kapital, welches diese Administration überwacht, kommt fast

* Es ist für unsern Zweck nicht nötig, bis zum Statut der Arbeiter unter *Eduard III.* zurückzugehen.

[1] Antoine-Eugène Buret

der Summe gleich, welche die Kriegsadministration in Frankreich kostet. Die Zahl der Lokaladministrationen, welche sie beschäftigt, beläuft sich auf 500, und jede dieser Lokaladministrationen setzt wenigstens wieder zwölf Beamte in Tätigkeit.

Das englische Parlament blieb nicht bei der *formellen* Reform der Administration stehen.

Die Hauptquelle des *akuten* Zustandes des englischen Pauperismus fand es in dem *Armengesetz* selbst. Das legale Mittel gegen das soziale Gebrechen, die Wohltätigkeit, begünstige das soziale Gebrechen. Was den Pauperismus *im allgemeinen* betreffe, so sei er ein *ewiges Naturgesetz*, nach der Theorie von *Malthus:*

„Da die Bevölkerung unaufhörlich die Subsistenzmittel zu überschreiten strebt, so ist die Wohltätigkeit eine Narrheit, eine öffentliche Aufmunterung für das Elend. Der Staat kann daher nichts tun, als das Elend seinem Schicksal überlassen, und höchstens den Tod der Elenden erleichtern."

Mit dieser menschenfreundlichen Theorie verbindet das englische Parlament die Ansicht, daß der Pauperismus das *selbstverschuldete Elend der Arbeiter* sei, dem man daher nicht als einem Unglück zuvorzukommen, das man vielmehr als ein Verbrechen zu unterdrücken, zu bestrafen habe.

So entstand das Regime der Workhouses, d.h. der Armenhäuser, deren innere Einrichtung die Elenden *abschreckt*, eine Zuflucht vor dem Hungertod zu suchen. In den Workhouses ist die Wohltätigkeit sinnreich verflochten mit der *Rache* der Bourgeoisie an dem Elenden, der an ihre Wohltätigkeit appelliert.

England hat also zunächst die Vernichtung des Pauperismus durch *Wohltätigkeit* und *Administrationsmaßregeln* versucht. Es erblickte sodann in dem progressiven Fortschritt des Pauperismus nicht die notwendige Konsequenz der modernen *Industrie*, sondern vielmehr die Konsequenz der *englischen Armentaxe*. Es begriff die universelle Not nur als eine *Partikularität* der englischen Gesetzgebung. Was früher aus einem *Wohltätigkeitsmangel*, wurde nun aus einem *Wohltätigkeitsüberfluß* hergeleitet. Endlich wurde das Elend als die Schuld der Elenden betrachtet und als solche an ihnen bestraft.

Die allgemeine Bedeutung, die das *politische* England dem Pauperismus abgewonnen hat, beschränkt sich darauf, daß im Laufe der Entwicklung, trotz der Verwaltungsmaßregeln, der Pauperismus zu einem *Nationalinstitut* sich heraufgebildet hat und daher unvermeidlicherweise zum Gegenstand einer verzweigten und weit ausgedehnten Administration geworden ist, einer Administration, die aber *nicht mehr* die Aufgabe hat, ihn zu ersticken, sondern

ihn zu *disziplinieren*, zu verewigen. Diese Administration hat es aufgegeben, durch *positive* Mittel die Quelle des Pauperismus zu verstopfen; sie begnügt sich damit, sooft er an der Oberfläche des offiziellen Landes hervorsprudelt, mit polizeilicher Milde ihm ein Totenbett zu graben. Der englische Staat, weit entfernt, über die Administrations- und Wohltätigkeitsmaßregeln hinauszugehen, ist weit unter sie herabgestiegen. Er administriert nur noch *den* Pauperismus, der die Verzweiflung besitzt, sich einfangen und einsperren zu lassen.

Bisher also hat der „Preuße" nichts *Eigentümliches* im Verfahren des Königs von Preußen nachgewiesen. *Warum* aber, ruft der große Mann mit einer *seltenen Naivetät* aus: „Warum *ordnet* der König von Preußen *nicht sogleich die Erziehung aller verwahrlosten Kinder an*?" Warum wendet er sich erst an die Behörden und erwartet ihre Pläne und Vorschläge?

Der überkluge „Preuße" wird sich beruhigen, wenn er erfährt, daß der König von Preußen hier ebensowenig Original ist wie in seinen übrigen Handlungen; daß er sogar den einzigen Weg eingeschlagen hat, den der Chef eines Staats einschlagen *kann*.

Napoleon wollte die Bettelei mit einem Schlag vernichten. Er trug seinen Behörden auf, Pläne für die *Austilgung der Bettelei* in ganz Frankreich vorzubereiten. Das Projekt ließ auf sich warten; Napoleon verlor die Geduld, er schrieb an seinen Minister des Innern, Crétet; er befahl ihm, innerhalb *eines* Monats die Bettelei zu vernichten; er sagte:

„Man darf über diese Erde nicht hinwegschreiten, ohne Spuren zu hinterlassen, die unser Andenken der Nachwelt empfehlen. Fordert mir nicht noch drei oder vier Monate, um Nachweisungen zu erhalten: Ihr habt junge Auditore, kluge Präfekten, wohlunterrichtete Ingenieure der Brücken und Chausseen, setzt diese alle in Bewegung, schlaft nicht ein in der gewöhnlichen Büroarbeit."

In wenigen Monaten war alles geschehen. Den 5. Juli 1808 wurde das Gesetz erlassen, welches die Bettelei unterdrückt. Wodurch? Durch die *Dépôts*[1], welche sich so rasch in Strafanstalten verwandelten, daß der Arme bald nur mehr durch den Weg des *Zuchtpolizeigerichts* in diese Anstalten gelangte. Und dennoch rief damals M. Noailles du Gard, Mitglied des gesetzgebenden Korps, aus:

„Ewige Erkenntlichkeit dem Heroen, welcher der Dürftigkeit eine Zufluchtstätte und der Armut Lebensmittel sichert. Die Kindheit wird nicht mehr verlassen sein, die armen Familien werden nicht mehr der Ressourcen, noch die Arbeiter der Ermutigung

[1] *Arbeitshäuser*

und Beschäftigung entbehren. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.[1]"

Der letzte zynische Passus ist die einzige Wahrheit dieser Lobrede.

Wenn Napoleon sich an die Einsicht seiner Auditore, Präfekte, Ingenieure adressiert, warum nicht der König von Preußen an seine Behörden?

Warum ordnete Napoleon nicht *sogleich* die Aufhebung der Bettelei an? Von demselben Wert ist die Frage des „Preußen": „Warum ordnet der König von Preußen nicht sogleich die Erziehung der verwahrlosten Kinder an?" Weiß der „Preuße", was der König anordnen müßte? Nichts anders als die *Vernichtung des Proletariats.* Um Kinder zu erziehen, muß man sie *ernähren* und von der *Erwerbsarbeit* befreien. Die Ernährung und Erziehung der verwahrlosten Kinder, d.h. die Ernährung und Erziehung des *ganzen aufwachsenden* Proletariats, wäre die *Vernichtung* des Proletariats und des Pauperismus.

Der *Konvent* hatte einen Augenblick den Mut, die Aufhebung des Pauperismus *anzuordnen*, zwar nicht „*sogleich*", wie es der „Preuße" von seinem König verlangt, sondern erst nachdem er das Comité du salut public[167] mit der Bearbeitung der nötigen Pläne und Vorschläge beauftragt und nachdem dieses die weitläufigen Untersuchungen der Assemblée constituante[2] über den Zustand des französischen Elends benützt und durch Barère die Stiftung des Livre de la bienfaisance nationale[3] etc. vorgeschlagen. Welches war die Folge der Anordnung des Konvents? Daß eine Anordnung mehr in der Welt war und *ein* Jahr nachher verhungerte Weiber den Konvent belagerten.

Der Konvent aber war das *Maximum* der *politischen Energie*, der *politischen Macht* und des *politischen Verstandes.*

Sogleich, ohne Verständigung mit den Behörden, hat *keine* Regierung der Welt *Anordnungen* über den Pauperismus getroffen. Das englische Parlament schickte sogar Kommissäre nach allen Ländern Europas, um die verschiedenen administrativen Heilmittel gegen denselben kennenzulernen. Soweit sich die Staaten aber mit dem Pauperismus beschäftigt haben, sind sie bei *Verwaltungs-* und *Wohltätigkeitsmaßregeln* stehengeblieben oder unter die Verwaltung und unter die Wohltätigkeit herabgestiegen.

Kann der *Staat* anders verfahren?

Der *Staat* wird *nie im* „*Staat* und der *Einrichtung der Gesellschaft*", wie es

---

[1] Wir werden nicht mehr durch den Anblick widerlicher Gebrechen und schändlichen Elends gehemmt sein. – [2] Konstituierenden Versammlung – [3] Buchs der nationalen Wohltätigkeit

der Preuße von seinem König verlangt, den Grund *sozialer Gebrechen* finden. Wo es politische Parteien gibt, findet jede den Grund eines *jeden* Übels darin, daß statt ihrer ihr Widerpart sich am *Staatsruder* befindet. Selbst die radikalen und revolutionären Politiker suchen den Grund des Übels nicht im *Wesen* des Staats, sondern in einer bestimmten *Staatsform*, an deren Stelle sie eine *andere* Staatsform setzen wollen.

Der *Staat* und die *Einrichtung der Gesellschaft* sind von dem *politischen* Standpunkt aus nicht *zwei* verschiedene Dinge. Der Staat ist die Einrichtung der Gesellschaft. Sofern der Staat *soziale* Mißstände zugesteht, sucht er sie entweder in *Naturgesetzen*, denen keine menschliche Macht gebieten kann, oder in dem *Privatleben*, das von ihm unabhängig ist, oder in der *Zweckwidrigkeit der Administration*, die von ihm abhängt. So findet England das Elend in dem *Naturgesetz* begründet, wonach die Bevölkerung stets das Subsistenzmittel überschreiten muß. Nach einer andern Seite hin erklärt es den *Pauperismus* aus dem *schlechten Willen der Armen*, wie ihn der König von Preußen aus dem *unchristlichen Gemüt der Reichen* und wie ihn der Konvent aus der *konterrevolutionären verdächtigen Gesinnung* der *Eigentümer* erklärt. England bestraft daher die Armen, der König von Preußen ermahnt die Reichen, und der Konvent köpft die Eigentümer.

Endlich suchen *alle* Staaten in *zufälligen* oder *absichtlichen Mängeln* der *Administration* die Ursache, und darum in *Maßregeln* der Administration die Abhülfe seiner Gebrechen. Warum? Eben weil die *Administration* die *organisierende* Tätigkeit des Staats ist.

Den *Widerspruch* zwischen der Bestimmung und dem guten Willen der Administration einerseits, und ihren Mitteln wie ihrem Vermögen andrerseits, kann der Staat nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben, denn er *beruht* auf diesem Widerspruch. Er beruht auf dem Widerspruch zwischen dem *öffentlichen* und dem *Privatleben*, auf dem Widerspruch zwischen den *allgemeinen Interessen* und den *Sonderinteressen*. Die *Administration* muß sich daher auf eine *formelle* und *negative* Tätigkeit beschränken, denn wo das bürgerliche Leben und seine Arbeit beginnt, eben da hat ihre Macht aufgehört. Ja, gegenüber den Konsequenzen, welche aus der unsozialen Natur dieses bürgerlichen Lebens, dieses Privateigentums, dieses Handels, dieser Industrie, dieser wechselseitigen Plünderung der verschiedenen bürgerlichen Kreise entspringen, diesen Konsequenzen gegenüber ist die *Ohnmacht* das *Naturgesetz* der Administration. Denn diese Zerrissenheit, diese Niedertracht, dies *Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft* ist das Naturfundament, worauf der *moderne* Staat ruht, wie die *bürgerliche Gesellschaft des Sklaventums* das Naturfundament war, worauf der *antike* Staat ruhte Die Existenz des Staats

und die Existenz der Sklaverei sind unzertrennlich. Der antike Staat und die antike Sklaverei – offenherzige *klassische* Gegensätze – waren nicht inniger aneinander *geschmiedet* als der moderne Staat und die moderne Schacherwelt – scheinheilige *christliche* Gegensätze. Wollte der moderne Staat die *Ohnmacht* seiner Administration aufheben, so müßte er das jetzige *Privatleben* aufheben. Wollte er das Privatleben aufheben, so müßte er sich selbst aufheben, denn er existiert *nur* im Gegensatz zu demselben. Kein *Lebendiger* aber glaubt die Mängel seines Daseins im *Prinzip* seines Lebens, im Wesen seines Lebens begründet, sondern in Umständen *außerhalb* seines Lebens. Der *Selbstmord* ist widernatürlich. Also kann der Staat nicht an die *inwendige* Ohnmacht seiner Administration, das heißt seiner selbst glauben. Er kann *nur* formelle, zufällige Mängel derselben einsehn und ihnen abzuhelfen suchen. Sind diese Modifikationen fruchtlos, nun so ist das soziale Gebrechen eine natürliche, vom Menschen unabhängige Unvollkommenheit, ein *Gesetz Gottes*, oder der Wille der Privatleute ist zu verdorben, um den guten Zwecken der Administration entgegenzukommen. Und welche verkehrte Privatleute? Sie murren gegen die Regierung, so oft sie die Freiheit beschränkt, und sie verlangen von der Regierung, die notwendigen Folgen dieser Freiheit zu verhindern!

Je mächtiger der Staat, je *politischer* daher ein Land ist, um so weniger ist es geneigt, im *Prinzip des Staats*, also in der *jetzigen Einrichtung der Gesellschaft*, deren tätiger, selbstbewußter und offizieller Ausdruck der Staat ist, den Grund der *sozialen* Gebrechen zu suchen und ihr *allgemeines* Prinzip zu begreifen. Der *politische* Verstand ist eben *politischer* Verstand, weil er *innerhalb* der Schranken der Politik denkt. Je geschärfter, je lebendiger, desto *unfähiger* ist er zur Auffassung sozialer Gebrechen. Die *klassische* Periode des politischen Verstandes ist die *französische Revolution*. Weit entfernt, im Prinzip des Staats die Quelle der sozialen Mängel zu erblicken, erblicken die Heroen der französischen Revolution vielmehr in den sozialen Mängeln die Quelle politischer Übelstände. So sieht *Robespierre* in der großen Armut und dem großen Reichtume nur ein Hindernis der *reinen Demokratie*. Er wünscht daher eine allgemeine *spartanische* Frugalität zu etablieren. Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *natürlichen* und geistigen *Schranken* des Willens, um so unfähiger ist er also, die Quelle sozialer Gebrechen zu entdecken. Es bedarf keiner weiteren Ausführung gegen die alberne Hoffnung des „Preußen“, wonach der „*politische Verstand die Wurzel der geselligen Not* für Deutschland zu entdecken“ berufen ist.

Es war töricht, dem König von Preußen nicht nur eine Macht zuzumuten, wie sie der Konvent und Napoleon vereint nicht besaßen; es war töricht, ihm eine Anschauungsweise zuzumuten, welche die Grenzen *aller* Politik überspringt, eine Anschauungsweise, deren Besitz der kluge „Preuße" selbst nicht näher steht als sein König. Diese ganze Deklaration war um so törichter, als der „Preuße" uns gesteht:

„Die guten Worte und die gute Gesinnung sind *wohlfeil*, die Einsicht und die erfolgreichen Taten sind *teuer*; sie sind in diesem Fall *mehr als teuer*, sie *sind noch gar nicht zu haben*."

Wenn sie noch gar nicht zu haben sind, so erkenne man jeden an, der das von seiner Stellung aus Mögliche versucht. Ich überlasse es übrigens dem Takt des Lesers, ob bei dieser Gelegenheit die merkantilische Zigeunersprache von „wohlfeil", „teuer", „mehr als teuer", „noch gar nicht zu haben" zu der Kategorie der „*guten* Worte" und der „*guten* Gesinnung" zu zählen ist.

Gesetzt also, die Bemerkungen des „Preußen" über die deutsche Regierung und die deutsche Bourgeoisie – letztere ist doch wohl einbegriffen in der „deutschen Gesellschaft" – seien vollkommen begründet. Ist dieser Teil der Gesellschaft ratloser in Deutschland als in England und Frankreich? Kann man ratloser sein als z.B. in England, wo man die *Ratlosigkeit* in ein System gebracht hat? Wenn heute Arbeiteraufstände in ganz England ausbrechen, so ist die dortige Bourgeoisie und Regierung nicht besser beraten als im letzten Dritteil des achtzehnten Jahrhunderts. Ihr einziger Rat ist die materielle Gewalt, und da die materielle Gewalt in demselben Grade abnimmt, als die Ausbreitung des Pauperismus und die Einsicht des Proletariats zunehmen, so wächst notwendig die englische Ratlosigkeit in geometrischer Proportion.

Unwahr, *faktisch unwahr* ist es endlich, daß die deutsche Bourgeoisie die allgemeine Bedeutung des schlesischen Aufstandes gänzlich verkennt. In mehreren Städten versuchen die Meister sich mit den Gesellen zu assoziieren. Alle *liberalen* deutschen Zeitungen, die Organe der liberalen Bourgeoisie strömen über von Organisation der Arbeit, Reform der Gesellschaft, Kritik der Monopole und der Konkurrenz etc. Alles infolge der Arbeiterbewegungen. Die Zeitungen von Trier, Aachen, Köln, Wesel, Mannheim, Breslau, selbst von Berlin bringen häufig ganz verständige soziale Artikel, aus denen der „Preuße" sich immerhin belehren kann. Ja, in Briefen aus Deutschland spricht sich fortwährend die Verwunderung über den geringen Widerstand der Bourgeoisie gegen *soziale* Tendenzen und Ideen aus.

Der „Preuße" – wäre er mit der Geschichte der sozialen Bewegung vertrauter – hätte seine Frage umgekehrt gestellt. Warum deutet selbst die

deutsche Bourgeoisie die partielle Not verhältnismäßig so universell? Woher die *Animosität* und der *Zynismus* der *politischen*, woher die *Widerstandslosigkeit* und die *Sympathien* der *unpolitischen* Bourgeoisie in bezug auf das Proletariat?

[„Vorwärts!" Nr. 64 vom 10. August 1844]

Nun zu den Orakelsprüchen des „Preußen" über die *deutschen Arbeiter*.

„*Die deutschen Armen*", witzelt er, „*sind nicht klüger als die armen Deutschen*, d. h., sie sehen *nirgends* über ihren Herd, ihre Fabrik, ihren Distrikt hinaus: die ganze Frage ist von der alles durchdringenden *politischen Seele bis jetzt noch* verlassen."

Um den Zustand der deutschen Arbeiter mit dem Zustand der französischen und englischen Arbeiter vergleichen zu können, mußte der „Preuße" die *erste Gestalt*, den *Beginn* der englischen und französischen Arbeiterbewegung mit der *eben beginnenden deutschen* Bewegung vergleichen. Er versäumt dies. Sein Räsonnement läuft daher auf eine Trivialität hinaus, etwa darauf, daß die *Industrie* in Deutschland noch nicht so entwickelt ist wie in England oder daß eine Bewegung in ihrem Beginn anders aussieht als in ihrem Fortschritt. Er wollte über die *Eigentümlichkeit* der deutschen Arbeiterbewegung sprechen. Er sagt kein Wort über dies sein Thema.

Der „Preuße" stelle sich dagegen auf den richtigen Standpunkt. Er wird finden, daß *kein einziger* der französischen und englischen Arbeiteraufstände einen so *theoretischen* und *bewußten* Charakter besaß wie der schlesische Weberaufstand.

Zunächst erinnere man sich an das *Weberlied*[168], an diese kühne *Parole* des Kampfes, worin Herd, Fabrik, Distrikt nicht einmal erwähnt werden, sondern das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigentums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit. Der schlesische Aufstand *beginnt* grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiteraufstände *enden*, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats. Die Aktion selbst trägt diesen *überlegenen* Charakter. Nicht nur die Maschinen, diese Rivalen des Arbeiters, werden zerstört, sondern auch die *Kaufmannsbücher*, die Titel des Eigentums, und während alle andern Bewegungen sich zunächst nur gegen den *Industrieherrn*, den sichtbaren Feind kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind. Endlich ist kein einziger englischer Arbeiteraufstand mit gleicher Tapferkeit, Überlegung und Ausdauer geführt worden.

Was den Bildungsstand oder die Bildungsfähigkeit der deutschen Arbeiter im allgemeinen betrifft, so erinnere ich an *Weitlings* geniale Schriften, die in

theoretischer Hinsicht oft selbst über *Proudhon* hinausgehn, sosehr sie in der Ausführung nachstehen. Wo hätte die Bourgeoisie – ihre Philosophen und Schriftgelehrten eingerechnet – ein ähnliches Werk wie Weitlings „*Garantien der Harmonie und Freiheit*" in bezug auf die Emanzipation der Bourgeoisie – die *politische* Emanzipation – aufzuweisen? Vergleicht man die nüchterne, kleinlaute Mittelmäßigkeit der deutschen politischen Literatur mit diesem *maßlosen* und brillanten literarischen Debut der deutschen Arbeiter; vergleicht man diese riesenhaften *Kinderschuhe* des Proletariats mit der Zwerghaftigkeit der ausgetretenen politischen Schuhe der deutschen Bourgeoisie, so muß man dem *deutschen Aschenbrödel* eine *Athletengestalt* prophezeien. Man muß gestehen, daß das deutsche Proletariat der *Theoretiker* des europäischen Proletariats, wie das englische Proletariat sein *Nationalökonom* und das französische Proletariat sein *Politiker* ist. Man muß gestehen, daß Deutschland einen ebenso *klassischen* Beruf zur *sozialen* Revolution besitzt, wie es zur *politischen* unfähig ist. Denn wie die Ohnmacht der deutschen Bourgeoisie die *politische* Ohnmacht Deutschlands, so ist die Anlage des deutschen Proletariats – selbst von der deutschen Theorie abgesehen – die *soziale* Anlage Deutschlands. Das Mißverhältnis zwischen der philosophischen und der politischen Entwicklung in Deutschland ist keine *Abnormität*. Es ist ein notwendiges Mißverhältnis. Erst in dem Sozialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im *Proletariat* das tätige Element seiner Befreiung finden.

Doch ich habe in diesem Augenblick weder Zeit noch Lust, dem „Preußen" das Verhältnis der „deutschen Gesellschaft" zur sozialen Umwälzung und aus diesem Verhältnis einerseits die schwache Reaktion der deutschen Bourgeoisie gegen den Sozialismus, anderseits die ausgezeichneten Anlagen des deutschen Proletariats für den Sozialismus zu erklären. Die ersten Elemente zum Verständnis dieses Phänomens findet er in meiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie[1] („Deutsch-Französische Jahrbücher").

Die Klugheit der *deutschen Armen* steht also in *umgekehrtem* Verhältnis zur Klugheit der *armen Deutschen*. Aber Leute, welchen jeder Gegenstand zu öffentlichen Stilübungen dienen muß, geraten durch diese *formelle* Tätigkeit auf einen verkehrten Inhalt, während der verkehrte Inhalt seinerseits wieder der Form den Stempel der Gemeinheit aufdrückt. So hat der Versuch des „Preußen", sich bei Gelegenheit wie der schlesischen Arbeiterunruhen in der Form der Antithese zu bewegen, ihn zu der größten Antithese gegen die Wahrheit verführt. Die einzige Aufgabe eines denkenden und wahrheits-

[1] Siehe vorl. Band, S.378–391

liebenden Kopfes, angesichts eines ersten Ausbruchs des schlesischen Arbeiteraufstandes, bestand nicht darin, den *Schulmeister* dieses Ereignisses zu spielen, sondern vielmehr seinen *eigentümlichen* Charakter zu studieren. Dazu gehört allerdings einige wissenschaftliche Einsicht und einige Menschenliebe, während zu der andern Operation eine fertige Phraseologie, eingetunkt in eine hohle Selbstliebe, vollständig hinreicht.

Warum beurteilt der „Preuße" die deutschen Arbeiter so verächtlich? Weil er die „ganze Frage" – nämlich die Frage der Arbeiternot – „*bis jetzt noch*" von der „alles durchdringenden *politischen* Seele" verlassen findet. Er führt seine platonische Liebe zu der *politischen Seele* näher dahin aus:

„Es werden alle Aufstände in Blut und Unverstand ersticken, die in dieser heillosen *Isolierung der Menschen von dem Gemeinwesen* und ihrer *Gedanken von den sozialen Prinzipien* ausbrechen; erzeugt aber erst die Not den Verstand und entdeckt der *politische* Verstand der Deutschen die Wurzel der geselligen Not, alsdann werden auch in Deutschland diese Ereignisse als Symptome einer großen Umwälzung empfunden werden."

Zunächst erlaube uns der „Preuße" eine *stilistische* Bemerkung. Seine Antithese ist unvollkommen. In der ersten Hälfte heißt es: Erzeugt die *Not* den *Verstand*, und in der zweiten Hälfte: Entdeckt der *politische Verstand* die *Wurzel der geselligen Not*. Der *einfache* Verstand in der ersten Hälfte der Antithese wird in der zweiten Hälfte zum *politischen* Verstand, wie die einfache *Not* der ersten Hälfte der Antithese in der zweiten Hälfte zur *geselligen* Not wird. Warum hat der Stilkünstler beide Hälften der Antithese so ungleich beschenkt? Ich glaube nicht, daß er sich darüber Rechenschaft abgelegt hat. Ich will ihm seinen richtigen *Instinkt* deuten. Hätte der „Preuße" geschrieben: „Erzeugt die *gesellige* Not den *politischen* Verstand, und entdeckt der *politische Verstand* die Wurzel der *geselligen* Not", so konnte keinem unbefangnen Leser der *Unsinn* dieser Antithese entgehn. Zunächst hätte jeder sich gefragt, warum stellt der Anonyme nicht den geselligen Verstand zur geselligen Not und den politischen Verstand zur politischen Not, wie die einfachste Logik gebietet? Nun zur Sache!

Es ist so falsch, daß die *gesellige Not* den *politischen* Verstand erzeugt, daß vielmehr umgekehrt das *gesellige Wohlbefinden* den *politischen* Verstand erzeugt. Der *politische* Verstand ist ein Spiritualist und wird dem gegeben, der schon hat, der schon behaglich in seiner Wolle sitzt. Unser „Preuße" höre darüber einen französischen Nationalökonomen, Herrn *Michel Chevalier*:

„Im Jahre 1789, als die Bourgeoisie sich erhob, fehlte ihr, um frei zu sein, nur die Teilnahme an der Regierung des Landes. Die Befreiung bestand für sie darin, die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, die hohen bürgerlichen, militärischen und

religiösen Funktionen den Händen der Privilegierten, welche das Monopol dieser Funktionen besaßen, zu entziehen. *Reich* und *aufgeklärt*, imstande sich selbst genug zu sein und sich selbst zu lenken, wollte sie sich dem régime du bon plaisir[1] entziehen."[169]

Wie unfähig der *politische* Verstand ist, die Quelle der geselligen Not zu entdecken, haben wir dem „Preußen" schon nachgewiesen. Über diese seine Ansicht noch *ein* Wort. Je ausgebildeter und allgemeiner der *politische* Verstand eines Volkes ist, um so mehr verschwendet das *Proletariat* – wenigstens im Beginn der Bewegung – seine Kräfte an unverständige, nutzlose und in Blut erstickte Emeuten. Weil es in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im *Willen* und alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt* und dem *Umsturz* einer *bestimmten* Staatsform. Beweis: die ersten Ausbrüche des *französischen* Proletariats[170]. Die Arbeiter zu Lyon glaubten nur politische Zwecke zu verfolgen, nur Soldaten der Republik zu sein, während sie in Wahrheit Soldaten des Sozialismus waren. So verdunkelte ihr politischer Verstand ihnen die Wurzel der geselligen Not, so verfälschte er ihre Einsicht in ihren wirklichen Zweck, so *belog* ihr *politischer Verstand* ihren *sozialen Instinkt*.

Wenn aber der „Preuße" die Erzeugung des Verstandes durch die Not erwartet, warum wirft er die „*Erstickungen in Blut*" und die „*Erstickungen in Unverstand*" zusammen? Ist die Not überhaupt ein Mittel, so ist die *blutige* Not sogar ein *sehr akutes* Mittel zur Erzeugung des Verstandes. Der „Preuße" mußte also sagen: Die Erstickung im Blut wird den Unverstand ersticken und dem Verstande einen gehörigen Luftzug verschaffen.

Der „Preuße" prophezeit die Erstickung der Aufstände, die in der „*heillosen Isolierung der Menschen vom Gemeinwesen* und in der *Trennung ihrer Gedanken von den sozialen Prinzipien*" ausbrechen.

Wir haben gezeigt, daß der schlesische Aufstand keineswegs in der Trennung der Gedanken von den sozialen Prinzipien stattfand. Wir haben es nur noch mit der „*heillosen Isolierung der Menschen vom Gemeinwesen*" zu tun. Unter Gemeinwesen ist hier das *politische Gemeinwesen*, das *Staatswesen* zu verstehn. Es ist das alte Lied von dem *unpolitischen* Deutschland.

Brechen aber nicht *alle* Aufstände ohne Ausnahme *in der heillosen Isolierung des Menschen vom Gemeinwesen* aus? Setzt nicht *jeder* Aufstand die Isolierung notwendig voraus? Hätte die Revolution von 1789 stattgefunden ohne die heillose Isolierung der französischen Bürger vom Gemeinwesen? Sie war eben dazu bestimmt, diese Isolierung aufzuheben.

---

[1] der Willkürherrschaft

Das *Gemeinwesen* aber, von welchem der Arbeiter *isoliert* ist, ist ein Gemeinwesen von ganz andrer Realität und ganz andrem Umfang als das *politische* Gemeinwesen. Dies Gemeinwesen, von welchem ihn *seine eigene Arbeit* trennt, ist das *Leben* selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß, das *menschliche* Wesen. Das *menschliche Wesen* ist das *wahre Gemeinwesen* der Menschen. Wie die heillose Isolierung von diesem Wesen unverhältnismäßig allseitiger, unerträglicher, fürchterlicher, widerspruchsvoller ist als die Isolierung vom politischen Gemeinwesen, so ist auch die Aufhebung dieser Isolierung und selbst eine partielle Reaktion, ein *Aufstand* gegen dieselbe um so viel unendlicher, wie der *Mensch* unendlicher ist als der *Staatsbürger* und das *menschliche Leben* als das *politische Leben*. Der *industrielle* Aufstand mag daher noch so *partiell* sein, er verschließt in sich eine *universelle* Seele: der *politische* Aufstand mag noch so universell sein, er verbirgt unter der *kolossalsten* Form einen *engherzigen* Geist.

Der „Preuße" schließt seinen Aufsatz würdig mit folgender Phrase:

„Eine *Sozialrevolution ohne politische Seele* (d. h. ohne die organisierende Einsicht vom Standpunkt des Ganzen aus) ist unmöglich."

Man hat gesehn. Eine *soziale* Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des *Ganzen*, weil sie – fände sie auch nur in *einem* Fabrikdistrikt statt – weil sie eine Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben ist, weil sie vom *Standpunkt* des *einzelnen wirklichen Individuums* ausgeht, weil das *Gemeinwesen*, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagiert, das *wahre* Gemeinwesen des Menschen ist, das *menschliche* Wesen. Die *politische Seele* einer Revolution besteht dagegen in der *Tendenz* der politisch einflußlosen Klassen, ihre *Isolierung* vom *Staatswesen* und von der *Herrschaft* aufzuheben. Ihr Standpunkt ist der des Staats, eines *abstrakten* Ganzen, das *nur* durch die Trennung vom wirklichen Leben besteht, das *undenkbar* ist ohne den *organisierten* Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen. Eine Revolution von *politischer Seele* organisiert daher auch, der *beschränkten* und *zwiespältigen* Natur dieser Seele gemäß, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft.

Wir wollen dem „Preußen" anvertrauen, was eine *„soziale Revolution* mit einer *politischen* Seele" ist; wir vertrauen ihm damit zugleich das Geheimnis, daß er selbst nicht einmal in *Redensarten* sich über den bornierten politischen Standpunkt zu erheben weiß.

Eine *„soziale"* Revolution mit einer *politischen* Seele ist entweder ein zusammengesetzter Unsinn, wenn der „Preuße" unter „sozialer" Revolution

eine „soziale" Revolution im *Gegensatz* zu einer politischen versteht und nichtsdestoweniger der sozialen Revolution statt einer sozialen eine politische Seele verleiht. Oder eine *„soziale Revolution mit einer politischen Seele"* ist nichts als eine *Paraphrase* von dem, was man sonst eine *„politische Revolution"* oder eine *„Revolution schlechthin"* nannte. Jede Revolution löst die *alte Gesellschaft* auf; insofern ist sie *sozial.* Jede Revolution stürzt die *alte Gewalt*; insofern ist sie *politisch.*

Der „Preuße" wähle zwischen der *Paraphrase* und dem *Unsinn*! So paraphrastisch oder sinnlos aber eine *soziale Revolution* mit einer *politischen Seele*, ebenso vernünftig ist eine *politische Revolution* mit einer *sozialen* Seele. Die *Revolution* überhaupt – der *Umsturz* der bestehenden Gewalt und die *Auflösung* der alten Verhältnisse – ist ein *politischer Akt.* Ohne *Revolution* kann sich aber der *Sozialismus* nicht ausführen. Er bedarf dieses *politischen* Aktes, soweit er der *Zerstörung* und der *Auflösung* bedarf. Wo aber seine *organisierende Tätigkeit* beginnt, wo sein *Selbstzweck*, seine *Seele* hervortritt, da schleudert der Sozialismus die *politische* Hülle weg.

So vieler Weitläufigkeiten bedurfte es, um das *Gewebe* von Irrtümern, die sich in eine einzige Zeitungsspalte verstecken, zu zerreißen. Nicht alle Leser können die Bildung und die Zeit besitzen, sich Rechenschaft über solche *literarische Scharlatanerie* abzulegen. Hat also der anonyme „Preuße" dem lesenden Publikum gegenüber nicht die Verpflichtung, vorläufig aller Schriftstellerei in politischer und sozialer Hinsicht, wie den Deklamationen über die deutschen Zustände zu entsagen, und vielmehr mit einer gewissenhaften Selbstverständigung über seinen eigenen Zustand zu beginnen?

Paris, den 31. Juli 1844 *Karl Marx*

FRIEDRICH ENGELS

1839–1844

Friedrich Engels

Briefe aus dem Wuppertal[171]

I

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 49 vom März 1839]

Bekanntlich begreift man unter diesem bei den Freunden des Lichtes[172] sehr verrufenen Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Tal in einer Länge von fast drei Stunden einnehmen. Der schmale Fluß ergießt bald rasch, bald stockend seine purpurnen Wogen zwischen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber seine hochrote Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier streiten nur theologische Federn und wortreiche alte Weiber gewöhnlich um des Kaisers Bart; auch nicht von Scham über das Treiben der Menschen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden ist, sondern einzig und allein von den vielen Türkischrot-Färbereien. Kommt man von Düsseldorf her, so tritt man bei Sonnborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verschlammt vorbei und spannt durch ihre jämmerliche Erscheinung, dem eben verlassenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend ist ziemlich anmutig; die nicht sehr hohen, bald sanft steigenden, bald schroffen Berge, über und über waldig, treten keck in die grünen Wiesen hinein, und bei schönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper sich spiegelnde Himmel ihre rote Farbe ganz verschwinden. Nach einer Biegung um einen Abhang sieht man die verschrobenen Türme Elberfelds (die demütigen Häuser verstecken sich hinter den Gärten) dicht vor sich, und in wenigen Minuten ist das Zion der Obskuranten erreicht. Fast noch außerhalb der Stadt stößt man auf die katholische Kirche; sie steht da, als wäre sie verbannt aus den heiligen Mauern. Sie ist im byzantinischen Stil nach einem sehr guten Plan von einem sehr unerfahrenen Baumeister sehr schlecht ausgeführt; die alte katholische Kirche ist abgebrochen, um dem linken noch nicht gebauten Flügel des Rathauses Platz zu machen; nur der Turm ist stehengeblieben und dient dem allgemeinen Wohl auf seine Art, nämlich als Gefängnis. Gleich darauf kömmt man an ein großes Gebäude – auf Säulen ruht sein Dach, aber diese Säulen sind

von ganz merkwürdiger Beschaffenheit; ihrer Dicke nach sind sie unten ägyptisch, in der Mitte dorisch und oben ionisch, und außerdem verachten sie alles überflüssige Beiwerk, als Piedestal und Kapitäl, aus sehr triftigen Gründen. Dieses Gebäude hieß früher das Museum; die Musen aber blieben weg, und eine große Schuldenlast blieb da, so daß vor einiger Zeit das Gebäude verauktioniert wurde und den Namen Kasino annahm, der auch, um alle Erinnerungen an den ehemaligen poetischen Namen zu entfernen, auf das leere Frontispice gesetzt wurde. Übrigens ist das Gebäude so plump in allen Dimensionen, daß man es abends für ein Kamel hält. Von nun an beginnen die langweiligen, charakterlosen Straßen; das schöne neue Rathaus, erst halb vollendet, ist aus Mangel an Raum so verkehrt gesetzt, daß die Fronte nach einer engen, häßlichen Gasse geht. Endlich gelangt man wieder an die Wupper, und eine schöne Brücke zeigt, daß man nach Barmen kommt, wo wenigstens auf architektonische Schönheit mehr gegeben wird. Sowie die Brücke passiert ist, nimmt alles einen freundlicheren Charakter an; große, massive Häuser in geschmackvoller, moderner Bauart vertreten die Stelle jener mittelmäßigen Elberfelder Gebäude, die weder altmodisch noch modern, weder schön noch karikiert sind; überall entstehen neue, steinerne Häuser, das Pflaster hört auf, und ein grader chaussierter Weg, an beiden Seiten bebaut, setzt die Straße fort. Zwischen den Häusern sieht man auf die grünen Bleichen; die hier noch klare Wupper, und die sich dicht herandrängenden Berge, welche durch leicht geschwungene Umrisse und durch mannigfaltige Abwechselung von Wäldern, Wiesen und Gärten, aus denen überall rote Dächer hervorschauen, die Gegend immer anmutiger machen, je weiter man kommt. Halbweg der Allee sieht man gegen die Fronte der etwas zurückliegenden Unterbarmer Kirche; sie ist das schönste Gebäude des Tals, im edelsten byzantinischen Stil sehr gut ausgeführt. Bald aber tritt das Pflaster wieder ein, die grauen Schieferhäuser drängen sich eins an das andre; doch herrscht hier weit mehr Abwechselung als in Elberfeld, indem bald eine frische Bleiche, bald ein modernes Haus, bald ein Stückchen vom Fluß, bald eine Reihe Gärten dicht an der Straße das ewige Einerlei unterbrechen. Dadurch bleibt man im Zweifel, ob man Barmen für eine Stadt oder für ein bloßes Konglomerat von allerlei Gebäuden halten soll; auch ist es nur eine Vereinigung vieler Ortschaften, die durch das Band städtischer Institutionen zusammengehalten werden. Die bedeutendsten dieser Ortschaften sind: Gemarke, von jeher der Mittelpunkt reformierter Konfession; Unterbarmen, nach Elberfeld zu, unweit Wupperfeld, oberhalb Gemarke, und noch weiter Rittershausen, welches links Wichlinghausen und rechts Hekinghausen mit dem wunderschönen Rauhental neben sich hat; alle lutherisch in zwei Kir-

Telegraph für Deutschland.

1839. März. № 49.

Briefe aus dem Wupperthal.*)

I.

Bekanntlich begreift man unter diesem bei den Freunden des Lichtes sehr verrufenen Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Thal in einer Länge von fast drei Stunden einnehmen. Der schmale Fluß ergießt bald rasch, bald stockend seine purpurnen Wogen zwischen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber seine hochrothe Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier streiten nur theologische Federn und wortreiche alte Weiber, gewöhnlich um des Kaisers Bart; auch nicht von Schaam über das Treiben der Menschen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden ist, sondern einzig und allein von den vielen Türkischroth-Färbereien. Kommt man von Düsseldorf her, so tritt man bei Sonnborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verschlammt vorbei und spannt durch ihre jämmerliche Erscheinung, dem eben verlassenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend ist ziemlich anmuthig; die nicht sehr hohen, bald sanft steigenden, bald schroffen Berge, über und über waldig, treten keck in die grünen Wiesen hinein, und bei schönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper sich spiegelnde Himmel ihre rothe Farbe ganz verschwinden. Nach einer Biegung um einen Abhang sieht man die verschrobenen Thürme

*) Unsre Leser werden uns Dank wissen für diese authentische Schilderung einer Gegend, welche das wahre Zion der häßlichsten Form des an manchen Orten in Deutschland grassirenden und das Mark des Volkes ausmergelnden Pietismus ist. A. d. R.

Seite der Zeitschrift „Telegraph für Deutschland“ mit dem Anfang der „Briefe aus dem Wuppertal“ von Friedrich Engels

chen[173]; die Katholiken, zwei- bis dreitausend höchstens, sind im ganzen Tal zerstreut. Nachdem der Durchreisende nun Rittershausen passiert hat, verläßt er am Ende der Welt das Bergische und tritt durch den Schlagbaum in das altpreußische, westfälische Gebiet ein.

Das ist die äußere Erscheinung des Tals, die im allgemeinen, mit Ausnahme der trübseligen Straßen Elberfelds, einen sehr freundlichen Eindruck macht; daß dieser aber für die Bewohner verlorengegangen ist, zeigt die Erfahrung. Ein frisches, tüchtiges Volksleben, wie es fast überall in Deutschland existiert, ist hier gar nicht zu spüren; auf den ersten Anblick scheint es freilich anders, denn man hört jeden Abend die lustigen Gesellen durch die Straßen ziehen und ihre Lieder singen, aber es sind die gemeinsten Zotenlieder, die je über branntweinentflammte Lippen gekommen sind; nie hört man eins jener Volkslieder, die sonst in ganz Deutschland bekannt sind und auf die wir wohl stolz sein dürfen. Alle Kneipen sind, besonders Sonnabend und Sonntag, überfüllt, und abends um elf Uhr, wenn sie geschlossen werden, entströmen ihnen die Betrunkenen und schlafen ihren Rausch meistens im Chausseegraben aus. Die gemeinsten unter diesen sind die sogenannten Karrenbinder, ein gänzlich demoralisiertes Volk, ohne Obdach und sichern Erwerb, die mit Tagesanbruch aus ihren Schlupfwinkeln, Heuböden, Ställen etc. hervorkriechen, wenn sie nicht auf Düngerhaufen oder den Treppen der Häuser die Nacht überstanden hatten. Durch Beschränkung ihrer früher unbestimmten Zahl ist diesem Wesen von der Obrigkeit jetzt einigermaßen ein Ziel gesetzt worden.

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 50 vom März 1839]

Die Gründe dieses Treibens liegen auf der Hand. Zuvörderst trägt das Fabrikarbeiten sehr viel dazu bei. Das Arbeiten in den niedrigen Räumen, wo die Leute mehr Kohlendampf und Staub einatmen als Sauerstoff, und das meistens schon von ihrem sechsten Jahre an, ist grade dazu gemacht, ihnen alle Kraft und Lebenslust zu rauben. Die Weber, die einzelne Stühle in ihren Häusern haben, sitzen vom Morgen bis in die Nacht gebückt dabei und lassen sich vom heißen Ofen das Rückenmark ausdörren. Was von diesen Leuten dem Mystizismus nicht in die Hände gerät, verfällt ins Branntweintrinken. Dieser Mystizismus muß in der frechen und widerwärtigen Gestalt, wie er dort herrscht, notwendig das entgegengesetzte Extrem hervorrufen, und daher kommt es hauptsächlich, daß das *Volk* dort nur aus „Feinen" (so heißen die Mystiker) und liederlichem Gesindel besteht. Schon diese Spaltung in zwei feindselige Parteien wäre, abgesehn von der Beschaffenheit derselben, allein imstande, die Entwicklung alles Volksgeistes zu zerstören, und was ist

da zu hoffen, wo auch das Verschwinden der einen Partei nichts helfen würde, weil beide gleich schwindsüchtig sind? Die wenigen kräftigen Gestalten, die man dort sieht, sind fast nur Schreiner oder andre Handwerker, die alle aus fremden Gegenden her sind; unter den eingebornen Gerbern sieht man auch kräftige Leute, aber drei Jahre ihres Lebens reichen hin, sie körperlich und geistig zu vernichten; von fünf Menschen sterben drei an der Schwindsucht, und alles das kommt vom Branntweintrinken. Dies aber hätte wahrlich nicht auf eine so furchtbare Weise überhandgenommen, wenn nicht der Betrieb der Fabriken auf eine so unsinnige Weise von den Inhabern gehandhabt würde und wenn der Mystizismus nicht in der Art bestände, wie er besteht und wie er immer mehr um sich zu greifen droht. Aber es herrscht ein schreckliches Elend unter den niedern Klassen, besonders den Fabrikarbeitern im Wuppertal; syphilitische und Brustkrankheiten herrschen in einer Ausdehnung, die kaum zu glauben ist; in Elberfeld allein werden von 2500 schulpflichtigen Kindern 1200 dem Unterricht entzogen und wachsen in den Fabriken auf, bloß damit der Fabrikherr nicht einem Erwachsenen, dessen Stelle sie vertreten, das Doppelte des Lohnes zu geben nötig hat, das er einem Kinde gibt. Die reichen Fabrikanten aber haben ein weites Gewissen, und ein Kind mehr oder weniger verkommen zu lassen, bringt keine Pietistenseele in die Hölle, besonders wenn sie alle Sonntage zweimal in die Kirche geht. Denn das ist ausgemacht, daß unter den Fabrikanten die Pietisten am schlechtesten mit ihren Arbeitern umgehen, ihnen den Lohn auf alle mögliche Weise verringern, unter dem Vorwande, ihnen Gelegenheit zum Trinken zu nehmen, ja bei Predigerwahlen immer die ersten sind, die ihre Leute bestechen.

In den niedern Ständen herrscht der Mystizismus am meisten unter den Handwerkern (zu denen ich die Fabrikanten nicht rechne). Es ist ein trauriger Anblick, wenn man solch einen Menschen, gebückten Ganges, in einem langen, langen Rock, das Haar auf Pietistenart gescheitelt, über die Straßen gehen sieht. Aber wer dies Geschlecht wahrhaft kennen will, der muß in eine pietistische Schmiede- oder Schusterwerkstatt eintreten. Da sitzt der Meister, rechts neben ihm die Bibel, links, wenigstens sehr häufig – der Branntwein. Von Arbeiten ist da nicht viel zu sehen; der Meister liest fast immer in der Bibel, trinkt mitunter eins und stimmt zuweilen mit dem Chore der Gesellen ein geistlich Lied an; aber die Hauptsache ist immer das Verdammen des lieben Nächsten. Man sieht, diese Richtung ist hier dieselbe wie überall. Ihre Bekehrungswut bleibt auch nicht ohne Früchte. Besonders werden viele gottlose Säufer etc. bekehrt, meist auf wunderbare Weise. Aber das hat sich wohl; diese Proselyten sind alle entnervte, geistlose Menschen, die zu überzeugen eine Kleinigkeit ist; diese bekehren sich, lassen sich jede Woche mehrere Male

zu Tränen rühren und treiben ihr ehemaliges Leben im geheimen fort. Vor mehreren Jahren kam diese Wirtschaft einmal ans Tageslicht, zum Schrecken aller Mucker. Es fand sich nämlich ein amerikanischer Spekulant unter dem Namen Pastor Jürgens ein; er predigte mehrere Male und hatte sehr viel Zulauf, weil die meisten Leute glaubten, er müsse als Amerikaner notwendig braun oder gar schwarz sein. Aber wie erstaunten sie, als er nicht nur ein Weißer war, sondern auch dergestalt predigte, daß die ganze Kirche in Tränen zerfloß; das hatte übrigens seinen Grund darin, daß er selbst, wenn alle Mittel der Rührung fehlschlugen, zu wimmern anfing. Nun war eine Stimme des Staunens unter den Gläubigen; zwar opponierten einige Vernünftige, aber da wurden sie recht als Gottlose verschrieen; bald hielt Jürgens Konventikel, bekam reiche Geschenke von seinen angesehnen Freunden und lebte herrlich und in Freuden. Seine Predigten wurden so stark besucht wie keine andern; seine Konventikel waren überfüllt, jedes seiner Worte ließ Männer und Weiber weinen. Jetzt glaubten alle, er sei zum wenigsten ein halber Prophet und werde das neue Jerusalem bauen, aber auf einmal war der Spaß vorbei. Es wird plötzlich offenbar, was für Dinge in seinen Konventikeln getrieben werden; Herr Jürgens wird festgesetzt und hat ein paar Jahre in Hamm auf dem Inquisitoriat Buße getan für seine Frömmigkeit. Nachher ist er mit dem Versprechen der Besserung entlassen und wieder nach Amerika spediert worden. Auch erfuhr man, daß er seine Künste schon in Amerika angewandt, deshalb von da weitergeschickt, in Westfalen schon, um nicht aus der Übung zu kommen, eine Repetition angestellt, wo er aus Gnade oder vielmehr Schwachheit der Behörden ohne weitere Nachforschungen entlassen, und sodann in Elberfeld seinem liederlichen Leben durch nochmalige Wiederholung die Krone aufgesetzt. Als nun offenbar wurde, was da war geschehen in den Versammlungen dieses Edlen, siehe, da erhob sich wider ihn alles Volk, und war keiner, der etwas von ihm wissen wollte; sie sind alle von ihm abgefallen, vom Libanon bis an das Salzmeer, das heißt vom Rittershauser Berg bis an das Wehr zu Sonnborn in der Wupper.

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 51 vom März 1839]

Der eigentliche Mittelpunkt alles Pietismus und Mystizismus ist aber die reformierte Gemeinde in Elberfeld. Von jeher zeichnete sie sich durch streng calvinistischen Geist aus, der in den letzten Jahren durch die Anstellung der bigottesten Prediger – jetzt wirtschaften ihrer viere zugleich dort – zur schroffsten Intoleranz geworden ist und dem papistischen Sinn wenig nachsteht. Da werden komplette Ketzergerichte in den Versammlungen gehalten; da wird der Wandel eines jeden, der diese nicht besucht, rezensiert, da heißt es: Der

und der liest Romane, auf dem Titel steht zwar christlicher Roman, aber der Pastor Krummacher hat gesagt, Romanenbücher seien gottlose Bücher; oder der und der schiene doch auch vor dem Herrn zu wandeln, aber er ist vorgestern im Konzert gesehen – und sie schlagen die Hände über dem Kopf zusammen vor Schreck über die greuliche Sünde. Und steht nun erst ein Prediger im Ruf eines Rationalisten (darunter verstehen sie jeden, der nicht mit ihrer Ansicht aufs Haar übereinstimmt), so wird der hergenommen, und sie sehen genau zu, ob sein Rock auch ganz schwarz und seine Hose recht von orthodoxer Farbe war; und wehe ihm, wo er sich in einem etwas ins Blaue fallenden Rock oder mit einer rationalistischen Weste betreten läßt! Kommt nun gar einer, der die Prädestination nicht glaubt, so heißt's gleich: Der ist beinahe so schlimm als ein Lutheraner, ein Lutheraner ist nicht viel besser als ein Katholik, ein Katholik und ein Götzenanbeter aber ist von Natur verdammt. Und was sind das für Leute, die so reden? Unwissendes Volk, die kaum wissen, ob die Bibel chinesisch oder hebräisch oder griechisch geschrieben, und nach den Worten eines einmal als orthodox anerkannten Predigers alles beurteilen, es mag dahin gehören oder nicht.

Dieser Geist war vorhanden, seit die Reformation hier die Oberhand bekam, blieb aber unbeachtet, bis der vor einigen Jahren verstorbene Prediger G.D. Krummacher an eben dieser Gemeinde anfing, ihn recht zu hegen und zu pflegen; bald war der Mystizismus in der schönsten Blüte, aber K. starb, ehe die Frucht reif wurde; dies ist erst geschehen, seit sein Brudersssohn, Dr. Friedrich Wilhelm Krummacher, die Lehre so scharf ausgebildet und bestimmt hat, daß man nicht weiß, ob man das Ganze für Unsinn oder für Blasphemie halten soll. Nun, die Frucht ist reif; es wird sich keiner verstehen, sie zu pflücken, und so wird sie wohl mit der Zeit elendiglich faul abfallen müssen.

Gottfried Daniel Krummacher, Bruder des durch seine Parabeln bekannten Dr. F.A. Krummacher in Bremen, starb vor etwa drei Jahren in Elberfeld nach einer sehr langen Amtstätigkeit. Als vor mehr als zwanzig Jahren in Barmen ein Prediger die Prädestination nicht ganz so scharf wie er von der Kanzel lehrte, fingen sie, unter dem Vorwande, solch eine ungläubige Predigt sei gar keine, an, in der Kirche zu rauchen, Lärm zu machen und ihn am Predigen zu verhindern, so daß die Obrigkeit sich genötigt sah, einzuschreiten. Da schrieb Krummacher einen entsetzlich groben Brief an den Barmer Magistrat, wie Gregor VII. an Heinrich IV. geschrieben haben würde[174], und befahl, die Mucker ungeschoren zu lassen, da sie nur ihr teures Evangelium verteidigten; auch predigte er davon. Er wurde aber nur verlacht. Dies bezeichnet seinen Geist, den er bis an sein Ende bewahrt hat. Übrigens war er von so merkwürdigen Sitten, daß tausend Anekdoten von ihm zirkulieren,

nach denen man ihn entweder für einen kuriosen Sonderling oder einen herzlich groben Menschen halten muß.

Dr. Friedrich Wilhelm Krummacher, ein Mann von ungefähr vierzig Jahren, groß, stark, von imposanter Gestalt, doch nimmt er, seitdem er in Elberfeld ist, einen nicht unbedeutenden körperlichen Umfang an. Sein Haar trägt er auf ganz absonderliche Weise, worin ihm alle seine Anhänger nachahmen, wer weiß, vielleicht wird es noch einmal Mode, die Haare à la Krummacher zu tragen; doch würde diese Mode *alle* frühern, sogar die der Puderperücken, an Abgeschmacktheit übertreffen.

Als Student war er Mitarbeiter an der turnenden Demagogie[175], schrieb Freiheitslieder, trug auf dem Wartburgfeste[176] eine Fahne und hielt eine Rede, die großen Eindruck gemacht haben soll. Dieser flotten Jahre gedenkt er noch häufig auf der Kanzel mit den Worten: Als ich noch unter den Hethitern und Kananitern war. Später wurde er in Barmen von der reformierten Gemeinde zum Pfarrer gewählt, und seine eigentliche Reputation datiert sich erst von dieser Zeit. Kaum war er da, so rief er schon durch seine Lehre der strengen Prädestination eine Spaltung nicht nur zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern auch unter letztern zwischen strengen und gelinden Prädestinatianern hervor. Einmal kam ein alter steifer Lutheraner ein wenig angetrunken aus einer Gesellschaft und mußte über eine baufällige Brücke gehen. Das mochte ihm in seinem Zustande doch etwas gefährlich dünken, und so begann er zu reflektieren: Gehst du hinüber, und es geht gut, so ist's gut, geht es aber nicht gut, dann fällst du in die Wupper, und dann sagen die Reformierten, es hätte so sein sollen; nun soll es aber nicht so sein. Er kehrte also um, suchte eine seichte Stelle, und an dieser watete er, bis an den Leib im Wasser, hindurch, mit dem seligen Gefühl, die Reformierten eines Triumphes beraubt zu haben.

Als in Elberfeld eine Stelle vakant wurde, wählte man Krummacher dahin, und in Barmen schwand alsbald aller Zwist, während er in Elberfeld noch weit stärker erregt wurde. Schon Krummachers Antrittspredigt erzürnte die einen und begeisterte die andern; der Zwist steigerte sich immer mehr, besonders da bald jeder Prediger, wenn auch alle dieselben Ansichten hatten, eine eigne Partei bekam, die sein einziges Auditorium ausmachte. Später wurde man der Sache überdrüssig, und das ewige Schreien: Ich bin krummacherisch, ich bin kohlisch etc. fiel weg, nicht aus Liebe zum Frieden, sondern weil die Parteien sich immer bestimmter schieden.

Krummacher ist unleugbar ein Mann von ausgezeichnetem rhetorischen, auch poetischen Talent; seine Predigten sind nie langweilig, ihr Zusammenhang ist sicher und natürlich; vorzüglich stark ist er in dunkelschattigen Schil-

derungen – seine Schilderung der Hölle ist stets neu und kühn, wie oft sie auch vorkommt – und in Antithesen. Dagegen hält er sich wieder sehr häufig an der biblischen Phraseologie und an den darin gegebenen Bildern, die, wenn auch ihre Anwendung meistens geistreich ist, zuletzt doch sich wiederholen müssen; dazwischen trifft man denn wieder ein höchst prosaisches Bild aus dem gewöhnlichen Leben oder eine Erzählung aus seinen eignen Schicksalen und seinen unbedeutendsten Erfahrungen. Alles bringt er auf die Kanzel, es mag passen oder nicht; eine Reise nach Württemberg und der Schweiz hat er neulich in zwei Predigten seinen andächtigen Zuhörern zum besten gegeben, darin sprach er von seinen siegreichen vier Disputationen mit Paulus in Heidelberg und Strauß in Tübingen, freilich ganz anders, als Strauß sich in einem Briefe darüber ausdrückt. – Seine Deklamation ist stellenweise sehr gut und seine gewaltsame, handgreifliche Gestikulation oft ganz passend angebracht; zuweilen aber über alle Begriffe manieriert und abgeschmackt. Dann rennt er in allen Richtungen auf der Kanzel umher, beugt sich nach allen Seiten, schlägt auf den Rand, stampft wie ein Schlachtroß und schreit dazu, daß die Fenster klirren und die Leute auf der Straße zusammenfahren. Da beginnen denn die Zuhörer zu schluchzen; zuerst weinen die jungen Mädchen, die alten Weiber fallen mit einem herzzerschneidenden Sopran ein, die entnervten Branntweinpietisten, denen seine Worte durch Mark und Bein gehen würden, wenn sie noch Mark in den Knochen hätten, vollenden die Dissonanz mit ihren Jammertönen, und dazwischen tönt seine gewaltige Stimme durch all das Heulen hin, mit der er der ganzen Versammlung unzählige Verdammungsurteile oder diabolische Szenen vormalt.

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 52 vom März 1839]

Und nun gar seine Lehre! Man begreift nicht, wie ein Mensch dergleichen, was mit der Vernunft und der Bibel im direktesten Widerspruch steht, glauben kann. Demungeachtet hat Krummacher die Doktrin so scharf ausgeprägt und in allen Konsequenzen verfolgt und festgehalten, daß man nichts verwerfen kann, sobald die Grundlage zugegeben ist, nämlich die Unfähigkeit des Menschen, aus eigner Kraft das Gute zu wollen, geschweige zu tun. Daraus folgt die Notwendigkeit einer Befähigung von außen, und da der Mensch das Gute nicht einmal wollen kann, so muß ihm Gott diese Befähigung aufdringen. Aus dem freien Willen Gottes folgt nun die willkürliche Verleihung derselben, die sich auch, wenigstens scheinbar, auf die Schrift stützt. – Auf solcher Konsequenzmacherei beruht die ganze Lehre; die wenigen Erwählten werden nolentes, volentes[1] selig, die andern werden also ver-

[1] ob sie wollen oder nicht

dammt, auf ewig. „Auf ewig? – Ja, auf ewig!!" (Krummacher). Ferner steht geschrieben: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich; die Heiden können aber nicht durch Christum zum Vater kommen, weil sie Christum nicht kennen, also sind sie alle bloß da, um die Hölle zu füllen. – Unter den Christen sind viele berufen und wenige auserwählt; die vielen Berufenen sind aber nur zum Schein berufen, und Gott hütete sich wohl, sie so stark zu berufen, daß sie Folge leisteten, alles zur Ehre Gottes und auf daß sie keine Entschuldigung haben. Dann steht auch geschrieben: Die Weisheit Gottes ist den Klugen dieser Welt eine Torheit; dies ist für die Mystiker ein Befehl, ihren Glauben recht unsinnig auszubilden, damit doch ja dieser Spruch in Erfüllung gehe. Wie das alles mit der Lehre der Apostel stimmt, die vom vernünftigen Gottesdienst und vernünftiger Milch des Evangeliums sprechen, das ist ein Geheimnis, das der Vernunft zu hoch ist.

Solche Lehren verderben alle Krummacherschen Predigten; die einzigen, in denen sie nicht so stark hervortreten, sind die Stellen, wo er von dem Gegensatz der irdischen Üppigkeit und der Niedrigkeit Christi oder des Stolzes der weltlichen Fürsten und Gottes spricht. Da bricht sehr häufig noch ein Strahl von seiner frühern Demagogie durch, und redete er dann nicht so allgemein, so würde die Regierung nicht dazu schweigen.

Der ästhetische Wert seiner Predigten wird nur von sehr wenigen in Elberfeld gewürdigt; denn wenn man seine drei Kollegen, die fast alle ein gleich starkes Auditorium haben, gegen ihn hält, so erscheint er als Eins, die andern als lauter Nullen dahinter, die nur dazu dienen, seinen Wert zu erhöhen. Die älteste dieser Nullen heißt Kohl, dessen Name zugleich seine Predigten bezeichnet; die zweite Hermann, kein Nachkomme dessen[1], dem sie jetzt ein Denkmal setzen, das die Geschichte und den Tacitus überleben soll, die dritte Ball – nämlich Krummachers Spielball; alle drei höchst orthodox und in den Predigten Nachtreter der schlechten Seiten Krummachers. Lutherische Pfarrer in Elberfeld sind: Sander und Hülsmann, die früher, als ersterer noch in Wichlinghausen stand und in den bekannten Streit mit Hülsmann in Dahle, jetzt in Lennep, dem Bruder von Sanders jetzigem Kollegen, verwickelt war, sich wütend in den Haaren lagen. In ihrer jetzigen Stellung benehmen sich beide würdig gegeneinander, die Pietisten aber suchen die Zwietracht wieder hervorzulocken, indem sie Hülsmann immer allerlei Vergehen gegen Sander vorzuwerfen haben. Der dritte im Bunde ist Döring, dessen Zerstreutheit sehr originell ist; er kann keine drei Sätze im Zusammenhang sprechen, dagegen aus drei Teilen einer Predigt

[1] Arminius

vier machen, indem er einen wörtlich wiederholt, ohne das geringste zu merken. Probatum est.[1] Von seinen Gedichten wird später die Rede sein.

Unter den Barmer Predigern ist nicht viel Unterschied; alle streng orthodox, mit mehr oder weniger pietistischer Beimischung. Nur *Stier* in Wichlinghausen ist einigermaßen bemerkenswert. Jean Paul soll ihn als Knaben gekannt und ausgezeichnete Anlagen in ihm entdeckt haben. Er war als Pfarrer in Frankleben bei Halle angestellt und gab in dieser Zeit mehrere poetische und prosaische Schriften heraus, eine Verbesserung des Lutherschen Katechismus, ein Surrogat für denselben, und ein Hülfsbüchlein dazu für stupide Lehrer, nicht weniger auch ein Werklein über die Gesangbuchsnot in der Provinz Sachsen, welches von der „Evangelischen Kirchenzeitung" ausnehmend belobt wurde und wenigstens vernünftigere Ansichten über Kirchenlieder enthielt, als man im gesegneten Wuppertal vernimmt, wenn auch noch mancher unbegründete Machtspruch darin vorkommt. Seine Gedichte sind höchst langweilig, auch hat er sich das Verdienst erworben, einige heidnische Gedichte Schillers für die Orthodoxen genießbar zu machen. Zum Beispiel aus den „Göttern Griechenlands":

Da ihr noch die eitle Welt regiertet,
An der Sünde trügerischem Band,
Lange Zeit manch Menschenalter führtet,
Leere Wesen aus dem Fabelland!
Ach, da euer Sünderdienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!

Wirklich sehr geistreich, ja wahrhaft mystisch! Seit einem halben Jahre ist Stier in Wichlinghausen an Sanders Stelle, hat die Barmer Literatur indes noch nicht bereichert.

Ein Ort bei Elberfeld, *Langenberg*, gehört seinem ganzen Wesen nach noch zum Wuppertal. Dieselbe Industrie wie dort, derselbe pietistische Geist. Dort steht *Emil Krummacher*, Bruder des Friedrich Wilhelm; er ist nicht so schroffer Prädestinatianer wie dieser, ahmt ihm aber sehr nach, wie diese Stelle seiner letzten Weihnachtspredigt zeigt:

„Mit den irdischen Leibern sitzen wir hier zwar noch auf den hölzernen Bänken, aber unsre Geister schwingen sich mit Millionen Gläubigen auf den heiligen Berg, und nachdem sie dort das Jauchzen der himmlischen Heerscharen vernommen, gehen sie hinab in das arme Bethlehem. Und was erblicken sie da? Zuerst einen armen Stall,

[1] Es ist erwiesen.

und in dem armen, armen Stall eine arme Krippe, und in der armen Krippe armes, armes Heu und Stroh, und auf dem armen, armen Heu und Stroh liegt wie das arme Kind eines Bettlers in armen Windeln der reiche Herr der Welt."

Nun wäre wohl das Missionshaus noch zu besprechen, aber die in diesen Blättern schon früher erwähnten „Harfenklänge"[177] eines Exmissionärs geben genügend Zeugnis davon, was für ein Geist dort herrscht. Der Inspektor desselben, Dr. *Richter*, ist übrigens ein gelehrter Mann, bedeutender Orientalist und Naturforscher, gibt auch eine „erklärte Hausbibel" heraus.

Das ist das Treiben der Pietisten im Wuppertal; man begreift nicht, daß zu unsrer Zeit dergleichen noch aufkommen kann; aber es scheint doch, als könne auch dieser Fels des alten Obskurantismus dem rauschenden Strom der Zeit nicht mehr widerstehen; der Sand wird weggespült, der Fels stürzt und tut einen großen Fall.

II

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 57 vom April 1839]

In einer Gegend, die so von Pietisterei erfüllt ist, versteht es sich von selbst, daß diese, nach allen Seiten sich ausdehnend, jede einzelne Richtung des Lebens durchdringt und verdirbt. Ihre Hauptgewalt übt sie aus auf das Unterrichtswesen, vor allem auf die Volksschulen. Der eine Teil von diesen liegt ganz in ihren Händen; es sind dies die kirchlichen Schulen, deren jede Gemeinde eine hat. Freier schon, doch auch noch immer unter Aufsicht des kirchlichen Scholarchats, stehen die übrigen Volksschulen da, auf die die Zivilverwaltung einen bedeutenderen Einfluß hat. Und da liegen die hindernden Einwirkungen des Mystizismus auf der Hand; denn während die kirchlichen Schulen noch immer, wie weiland unter dem hochseligen Kurfürsten Karl Theodor, außer Lesen, Schreiben und Rechnen nur den Katechismus ihren Schülern einprägen, werden auf den andern doch die Anfangsgründe einiger Wissenschaften, auch etwas Französisch gelehrt, und viele der Schüler, dadurch angeregt, suchen sich, auch wenn sie die Schule schon verlassen, weiter fortzubilden. Diese Schulen sind in einem starken Fortschreiten begriffen und haben seit dem Eintritte des preußischen Gouvernements die kirchlichen, hinter denen sie damals sehr zurückstanden, weit überholt. Die kirchlichen Schulen werden aber viel stärker besucht, da sie weit weniger Kosten machen und viele Eltern ihre Kinder teils aus Anhänglichkeit, teils weil sie in dem Fortschreiten der Kinder ein Überhandnehmen des weltlichen Sinnes sehen, immer noch dahin schicken.

Von höheren Lehranstalten ernährt das Wuppertal drei: die Stadtschule in Barmen, die Realschule in Elberfeld und das Gymnasium daselbst.

Die Barmer Stadtschule, sehr schwach dotiert und deshalb sehr schlecht mit Lehrern besetzt, tut indes alles, was in ihren Kräften steht. Sie liegt ganz in den Händen eines beschränkten, knickerigen Kuratoriums, das meist auch nur Pietisten zu Lehrern wählt. Der Direktor, der dieser Richtung auch nicht fremd ist, versieht sein Amt indes nach festen Prinzipien und weiß sehr geschickt jedem Lehrer seine Stelle anzuweisen. Auf ihn folgt Herr Johann Jakob Ewich, der nach einem guten Lehrbuche gut unterrichten kann und im Geschichtsunterricht eifriger Anhänger des Nösseltschen Anekdotensystems ist. Er ist Verfasser vieler pädagogischer Schriften, deren größte, d.h. dem Umfange nach, den Titel führt: „Human", Wesel bei Bagel, zwei Bände, 40 Bogen, Preis 1 Reichstaler. Alle sind voll hoher Ideen, frommer Wünsche und unausführbarer Vorschläge. Man sagt, seine pädagogische Praxis solle hinter der schönen Theorie weit zurückstehn.

Dr. Philipp Schifflin, zweiter Oberlehrer, ist der tüchtigste Lehrer der Schule. Vielleicht ist keiner in Deutschland so tief in die grammatische Struktur des modernen Französischen eingedrungen wie er. Er ging nicht vom Altromanischen aus, sondern faßte die klassische Sprache des vorigen Jahrhunderts, besonders Voltaires, auf und ging von dieser zum Stil der neuesten Autoren über. Die Resultate seiner Forschungen liegen in seiner „Anleitung zur Erlernung der französischen Sprache, in drei Cursen", vor, von denen der erste und zweite schon in mehreren Auflagen erschienen und der dritte jetzt zu Ostern herauskömmt. Dies ist ohne Zweifel neben der Knebelschen die beste französische Sprachlehre, die wir besitzen; sie fand gleich beim Auftreten des ersten Kursus ungemessenen Beifall und erfreut sich schon jetzt einer fast beispiellosen Verbreitung durch ganz Deutschland, bis nach Ungarn und den russischen Ostseeprovinzen hin.

Die übrigen Lehrer sind junge Seminaristen, von denen sich einige tüchtig herangebildet haben, andre aber mit einem Chaos von allerlei Wissenschaften schwanger gehen. Der beste von diesen jungen Lehrern war Herr Köster, Freiligraths Freund, von dem ein Abriß der Poetik in einem Programme steht, worin er die didaktische Poesie ganz ausschloß und die ihr gewöhnlich zugeteilten Gattungen der Epik oder Lyrik unterordnete; der Aufsatz zeugte von Einsicht und Klarheit. Er wurde nach Düsseldorf berufen, und da die Herren vom Kuratorium ihn als Gegner aller Pietisterei kannten, ließen sie ihn sehr gerne ziehen. Den Gegensatz zu ihm bildet ein anderer Lehrer, der auf die Frage eines Quartaners, wer Goethe gewesen sei, antwortete: „ein gottloser Mann".

Die Elberfelder Realschule ist sehr gut fundiert und kann deshalb tüchtigere Lehrer wählen und einen vollständigeren Kursus einrichten. Dagegen

herrscht auf ihr jene fürchterliche Heftschreiberei, die einen Schüler in einem halben Jahre stumpf machen kann. Nebenbei ist von Direktion wenig zu spüren; der Direktor ist die Hälfte des Jahres verreist und betätigt seine Anwesenheit nur durch übertriebene Strenge. Mit der Realschule ist eine Gewerbschule verbunden, auf der die Schüler ihr halbes Leben verzeichnen. Von den Lehrern ist Herr Dr. Kruse bemerkenswert, der sechs Wochen in England war und ein Werklein über die englische Aussprache schrieb, welches sich durch seine ausgezeichnete Unbrauchbarkeit bemerklich macht; die Schüler stehen in einem sehr schlechten Rufe und sind die Veranlassung zu Diesterwegs Klagen über die Jugend Elberfelds.

Das Gymnasium in Elberfeld ist in sehr bedrängten Verhältnissen, aber anerkannt eins der besten im preußischen Staat. Es ist Eigentum der reformierten Gemeinde, hat von ihrem Mystizismus wenig zu leiden, weil die Prediger sich nicht darum bekümmern und die Scholarchen nichts von Gymnasialsachen verstehen; desto mehr aber von ihrer Knauserei. Diese Herren haben nicht die geringste Idee von der Vorzüglichkeit der preußischen Gymnasialbildung, suchen der Realschule alles, Geld wie Schüler, zuzuwenden und werfen doch dem Gymnasium vor, daß es durch Schulgeld seine Auslagen nicht einmal decken könne. Es wird jetzt unterhandelt, daß die Regierung, der es sehr darum zu tun ist, das Gymnasium übernimmt; käme es nicht dazu, so müßte es in wenigen Jahren aus Mangel an Mitteln suspendiert werden. Die Lehrerwahlen liegen jetzt auch in den Händen der Scholarchen, Leute, die zwar einen Posten sehr korrekt ins Hauptbuch übertragen können, aber von Griechisch, Latein oder Mathematik keine Idee haben. Das Hauptprinzip ihrer Wahl ist: lieber einen reformierten Stümper als einen *tüchtigen* Lutheraner oder gar Katholiken zu wählen. Da aber unter den preußischen Philologen weit mehr Lutheraner als Reformierte sind, haben sie diesem Prinzipe fast nie recht folgen können.

Dr. Hantschke, königlicher Professor und provisorischer Direktor, ist aus Luckau in der Lausitz, schreibt ein ciceronianisches Latein in Versen und Prosa, ist auch Verfasser mehrerer Predigten, pädagogischer Schriften und eines hebräischen Übungsbuches. Er wäre längst fester Direktor geworden, wenn er nicht lutherisch und das Scholarchat weniger geizig wäre.

Dr. Eichhoff, zweiter Oberlehrer, schrieb mit seinem jüngeren Kollegen, Dr. Beltz, eine lateinische Grammatik, die aber in der „Allgemeinen Litteratur-Zeitung" von F. Haase nicht sehr günstig rezensiert wurde. Seine Hauptforce ist das Griechische.

Dr. Clausen, dritter Oberlehrer, ohne Zweifel der tüchtigste Mann in der ganzen Schule, in allen Fächern bewandert, in der Geschichte und Literatur

ausgezeichnet. Sein Vortrag ist von seltener Anmut; er ist der einzige, der den Sinn der Poesie in den Schülern zu wecken weiß, den Sinn, der sonst elendiglich verkümmern müßte unter den Philistern des Wuppertales. Als Schriftsteller ist er meines Wissens nur in einer Programm-Dissertation: „Pindaros der Lyriker" aufgetreten, die ihm einen großen Ruf unter den Gymnasiallehrern in und außerhalb Preußens gemacht haben soll. In den Buchhandel ist sie natürlich nicht gekommen.

Diese drei Schulen sind erst seit 1820 eingerichtet worden; früher bestand nur in Elberfeld und Barmen je eine Rektoratschule[178] und eine Menge von Privatinstituten, die keine gediegene Bildung geben konnten. Ihre Nachwirkungen sind noch an den älteren Kaufleuten Barmens zu spüren. Von Bildung – keine Idee; wer Whist und Billard spielen, etwas politisieren, ein gewandtes Kompliment machen kann, das ist in Barmen und Elberfeld ein gebildeter Mann. Es ist ein schreckliches Leben, was diese Menschen führen, und sie sind doch so vergnügt dabei; den Tag über versenken sie sich in die Zahlen ihrer Konti, und das mit einer Wut, mit einem Interesse, daß man es kaum glauben möchte; abends zur bestimmten Stunde zieht alles in die Gesellschaften, wo sie Karten spielen, politisieren und rauchen, um mit dem Schlage neun nach Hause zurückzukehren. So geht es alle Tage, ohne Veränderung, und wehe dem, der ihnen dazwischenkömmt; er kann der ungnädigsten Ungnade aller ersten Häuser gewiß sein. – Die jungen Leute werden brav von ihren Vätern in die Schule genommen; sie lassen sich auch sehr gut an, ebenso zu werden. Ihre Unterhaltungsgegenstände sind ziemlich einförmig; die Barmer sprechen mehr von Pferden, die Elberfelder von Hunden; wenn's hoch kömmt, werden auch Schönheiten rezensiert oder es wird von Geschäftssachen geplappert, das ist alles. Alle halbe Jahrhundert sprechen sie auch von Literatur, unter welchem Namen sie Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy und Konsorten verstehen. In der Politik sind sie als sehr gute Preußen, weil sie unter preußischer Herrschaft stehen, a priori allem Liberalismus gar sehr zuwider, alles, solange es Sr. Majestät gefällt, ihnen den Code Napoleon[68] zu lassen; denn mit ihm würde aller Patriotismus schwinden. Das Junge Deutschland[55] kennt niemand in seiner literarischen Bedeutung; es gilt für eine geheime Verbindung, etwa wie die Demagogie, unter dem Vorsitze der Herren Heine, Gutzkow und Mundt. Einige der edlen Jünglinge haben wohl etwas von Heine gelesen, vielleicht die „Reisebilder" mit Übergehung der Gedichte darin, oder den „Denunzianten", aber von den übrigen herrschen nur dunkle Begriffe aus dem Munde der Pfarrer oder Beamten. Freiligrath ist den meisten persönlich bekannt und steht im Rufe eines guten Kameraden. Als er nach Barmen kam, wurde er von diesem grünen Adel (so

nennt er das junge Kaufmannsvolk) mit Besuchen überhäuft; bald aber hatte er ihren Geist erkannt und zog sich zurück; aber sie verfolgten ihn, lobten seine Gedichte und seinen Wein und strebten mit aller Gewalt darnach, mit einem Brüderschaft zu trinken, der etwas hatte drucken lassen; denn diesen Menschen ist ein Dichter nichts, aber ein Schriftsteller alles. Nach und nach brach Freiligrath allen Umgang mit diesen Menschen ab und verkehrt jetzt nur mit wenigen, nachdem Köster Barmen verlassen hat. Seine Prinzipale[179] haben sich in ihrer prekären Stellung immer sehr anständig und freundlich gegen ihn benommen; merkwürdigerweise ist er ein höchst exakter und fleißiger Kontorarbeiter. Über seine dichterischen Leistungen zu sprechen wäre sehr überflüssig, nachdem Dingelstedt, in dem „Jahrbuche der Literatur", und Carrière, in den Berliner „Jahrbüchern", ihn so genau beurteilt haben. Indes scheinen mir beide nicht genug beachtet zu haben, wie er bei allem Schweifen in die Ferne doch so sehr an der Heimat hängt. Darauf deuten die häufigen Anspielungen auf deutsche Volksmärchen, z.B. S.54, die Unkenkönigin, S.87, Snewittchen[180] u.a., denen S.157 ein ganzes Gedicht („Im Walde") gewidmet ist, hin, die Nachahmung Uhlands (der Edelfalk, S.82, „Die Schreinergesellen", S.85, auch das erste der „Zwei Feldherrngräber" erinnert doch nur zu seinem Vorteile an ihn), dann „Die Auswanderer" und vor allem sein unübertrefflicher „Prinz Eugen". Auf diese wenigen Momente muß man desto mehr achten, je mehr Freiligrath in die entgegengesetzte Richtung sich verliert. Einen tiefen Blick in sein Gemüt eröffnet auch „Der ausgewanderte Dichter", besonders die Fragmente, die im „Morgenblatt" abgedruckt sind; darin fühlt er schon, wie er in der Ferne nicht heimisch werden kann, wenn er nicht in echt deutscher Dichtkunst wurzelt.

[„Telegraph für Deutschland" Nr. 59 vom April 1839]

In der eigentlichen Wuppertaler Literatur nimmt die Journalistik die wichtigste Stelle ein. Obenan steht die „Elberfelder Zeitung", redigiert von Dr. Martin Runkel, die sich unter seiner einsichtsvollen Leitung einen bedeutenden und wohlverdienten Ruf erworben hat. Er übernahm die Redaktion, als zwei Zeitungen, die „Allgemeine" und „Provinzialzeitung", zu einer verschmolzen wurden; unter nicht sehr günstigen Auspizien entstand das Blatt; die „Barmer Zeitung" trat konkurrierend auf, aber Runkel hat es nach und nach durch Streben nach eigner Korrespondenz und durch seine leitenden Artikel zu einer der ersten Zeitungen des preußischen Staates gemacht. Sie fand zwar in Elberfeld, wo die leitenden Artikel nur von wenigen gelesen werden, wenig, auswärts aber desto mehr Anerkennung, wozu der Verfall der

„Preußischen Staats-Zeitung" auch das Seinige beigetragen haben mag. Die belletristische Beilage, „Intelligenzblatt", erhebt sich nicht über das Gewöhnliche. Die „Barmer Zeitung", deren Verleger, Redaktoren und Zensoren häufig wechselten, steht jetzt unter der Leitung von H. Püttmann, der zuweilen in der „Abendzeitung" rezensierend auftritt. Er möchte die Zeitung wohl gerne heben, aber durch des Verlegers wohlbegründete Kargheit sind ihm die Hände gebunden. Das Feuilleton mit einigen seiner Gedichte, Rezensionen oder Auszügen aus größeren Schriften angefüllt, tut's auch nicht. Der sie begleitende „Wuppertaler Lesekreis" nährt sich fast nur von Lewalds „Europa". Außer diesen erscheint noch der Elberfelder „Tägliche Anzeiger" nebst „Fremdenblatt", ein Kind der „Dorfzeitung", unübertrefflich in herzbrechenden Gedichten und schlechten Witzen, und das „Barmer Wochenblatt", eine alte Nachtmütze, dem die pietistischen Eselsohren alle Augenblick unter der belletristischen Löwenhaut hervorschauen.

Von der übrigen Literatur ist die Prosa gar nichts wert; nehme ich die theologischen oder vielmehr pietistischen Schriften, einige Werklein über Barmens und Elberfelds Geschichte, die sehr oberflächlich abgefaßt sind, weg, so bleibt nichts übrig. Aber die Poesie findet reichliche Pflege in dem „gesegneten Tale", und eine ziemliche Anzahl Poeten haben dort ihren Wohnsitz aufgeschlagen.

Wilhelm Langewiesche, Buchhändler zu Barmen und Iserlohn, schreibt unter dem Namen W. Jemand, sein Hauptwerk ist eine didaktische Tragödie, „Der ewige Jude", die freilich nicht an Mosens Bearbeitung desselben Gegenstandes reicht. Er ist als Verleger der bedeutendste seiner Wuppertaler Konkurrenten, was übrigens sehr leicht ist, da ihrer zwei, Hassel in Elberfeld, Steinhaus in Barmen, nur echten Pietismus verlegen. Freiligrath wohnt in seinem Hause.

Karl August Döring, Prediger in Elberfeld, ist Verfasser einer Menge von prosaischen und poetischen Schriften; von ihm gilt Platens Wort: Sie sind ein wasserreicher Strom, den niemand bis zu Ende schwimmt.

In seinen Gedichten unterscheidet er zwischen geistlichen Liedern, Oden und lyrischen Gedichten. Zuweilen hat er schon auf der Mitte des Gedichts den Anfang vergessen und gerät dann in ganz eigentümliche Regionen; von den Südseeinseln und ihren Missionären gerät er in die Hölle und von den Seufzern der zerknirschten Seele nach dem Eise des Nordpols.

Lieth, Vorsteher einer Mädchenschule in Elberfeld, Verfasser von Kindergedichten, die meistens in einer schon veralteten Manier geschrieben sind und keinen Vergleich mit denen Rückerts, Gülls und Heys aushalten können; doch finden sich auch einzelne hübsche Sachen darunter.

Friedrich Ludwig Wülfing, unstreitig der größte Dichter des Wuppertals, ein Barmer von Geburt, ist ein Mann, in dem die Genialität gar nicht zu verkennen ist. Sieht man einen langen Menschen, von etwa fünfundvierzig Jahren, in einen langen rotbraunen Rock verhüllt, der halb so alt ist wie sein Herr, auf den Schultern ein unbeschreibliches Antlitz, auf der Nase eine vergoldete Brille, in deren Gläsern sich die strahlenden Blicke der Augen brechen, das Haupt gekrönt mit einer grünen Mütze, im Munde eine Blume, in der Hand einen eben vom Rock gedrehten Knopf – das ist der Horaz Barmens. Tag für Tag ergeht er sich auf dem Hardtberge und wartet, ob ihm nicht ein neuer Reim oder eine neue Geliebte aufstoße. Bis in sein dreißigstes Jahr huldigte er Pallas Athenen als industriöser Mann; dann geriet er Aphroditen in die Hände, die ihm neun Dulcineen nacheinander zuführte; diese sind seine Musen. Man spreche nicht von Goethe, der allem eine poetische Seite abgewann, nicht von Petrarca, der jeden Blick, jedes Wort der Geliebten in ein Sonett brachte – an Wülfing reichen sie lange nicht. Wer zählt die Sandkörner, die der Geliebten Fuß zerknittert? Das tut der große Wülfing. Wer besingt Minchens (die Clio der neun Musen) in einer sumpfigen Wiese beschmutzte Strümpfe? Nur Wülfing. – Seine Epigramme sind Meisterwerke der originellsten, volkstümlichsten Grobheit. Als seine erste Frau starb, schrieb er eine Todesanzeige, die alle Dienstmädchen zu Tränen rührte, und eine noch weit schönere Elegie: „Wilhelmine, schönster aller Namen!“ Sechs Wochen später verlobte er sich schon wieder, und jetzt hat er die dritte Frau. Der geistreiche Mann hat alle Tage andere Pläne. Als er noch so recht in seiner poetischen Blütezeit stand, wollte er bald Knopfmacher, bald Landmann, bald Papierhändler werden; zuletzt ist er in den Hafen der Lichtzieherei geraten, um sein Licht auf irgendeine Weise leuchten zu lassen. Seine Schriften sind wie der Sand am Meer.

Montanus Eremita[181], ein Solinger Anonymus, gehört als nachbarlicher Freund auch hieher. Er ist der poetischste Historiograph des Bergischen Landes; seine Verse sind weniger unsinnig als langweilig und prosaisch.

Ebenso Johann Pol, Pastor zu Heedfeld bei Iserlohn, der ein Bändlein Gedichte schrieb.

Könige kommen von Gott und Missionäre desgleichen,
Aber der Goethe-Poet kommt von den Menschen allein.

Dies zeigt den Geist des ganzen Bandes. Aber er hat auch Witz, denn er sagt: „Die Dichter sind Lichter, die Philosophen sind der Wahrheit Zofen.“ Und welche Phantasie liegt in den beiden Anfangszeilen seiner Ballade: „Attila an der Marne“:

Gleich Lawinen ungeheuer, schneidend hart wie Schwert und Kiesel,
Wälzt durch Schutt und Städteflammen sich nach Gallien Godegisel.

Auch hat er Psalme gedichtet oder vielmehr aus Davidschen Fragmenten komponiert. Sein Hauptwerk ist die Besingung des Streits zwischen Hülsmann und Sander, und zwar auf eine höchst originelle Weise, in Epigrammen. Da dreht sich alles um den Gedanken, die Rationalisten wagten –

Zu schmähen und zu lästern den Herrn Herrn.

Weder Voß noch Schlegel haben jemals einen so vollkommenen Spondeus am Schluß eines Hexameters gehabt. Er versteht die Einteilung seiner Gedichte noch besser als Döring, er teilt sie in: „Geistliche Gesänge und Lieder und vermischte Gedichte".

F.W. Krug, Kandidat der Theologie, Verfasser von poetischen Erstlingen oder prosaischen Reliquien, Übersetzer mehrerer holländischer und französischer Predigten, schrieb auch eine rührende Novelle im Geschmack Stillings, worin er unter andern einen neuen Beweis für die Wahrheit der mosaischen Schöpfungsgeschichte aufstellt. Das Buch ist ergötzlich.

Zum Schlusse muß ich noch eines geistvollen jungen Mannes erwähnen, der die Idee hat, da Freiligrath Handlungsdiener und Dichter zugleich sei, müßte er es auch können. Hoffentlich wird die deutsche Literatur bald durch einige seiner Novellen vermehrt werden, die von den besten nicht übertroffen werden; die einzigen Fehler, die man ihnen vorwerfen kann, sind Abgedroschenheit der Handlung, übereilte Anlage und nachlässiger Stil. Sehr gern würde ich eine im Auszuge mitteilen, wenn es die Dezenz nicht verböte; doch wird sich vielleicht bald ein Buchhändler des großen D.[1] (seinen ganzen Namen wage ich nicht zu nennen, weil ihn sonst seine verletzte Bescheidenheit zu einem Injurienprozeß gegen mich verleiten würde) erbarmen und seine Novellen verlegen. Auch *will* er ein sehr genauer Freund Freiligraths sein.

Dies sind so ziemlich die literarischen Erscheinungen des weltberühmten Tals, wozu vielleicht noch einige weinentflammte Kraftgenies zu zählen wären, die sich dann und wann reimend versuchen und die ich Herrn Dr. Duller zur Porträtierung für einen neuen Roman sehr empfehlen kann. Die ganze Gegend liegt von einem Meer von Pietismus und Philisterei überschwemmt, und was daraus hervorragt, sind keine schönen blumenreichen Eilande, nur dürre nackte Klippen oder lange Sandbänke, und Freiligrath irrt dazwischen umher wie ein verschlagener Schiffer.

Geschrieben im März 1839.

[1] Dürholt

Friedrich Engels

Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen

Danzig 1842. Gerhard.

[„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" Nr. 160 vom 7. Juli 1842]

Je erfreulicher die gewaltige geistige Bewegung ist, mit welcher Königsberg sich in den Mittelpunkt der deutschen politischen Entwicklung zu setzen sucht, je freier und ausgebildeter sich dort die öffentliche Meinung beweist, um so seltsamer erscheint es, daß an eben diesem Orte in philosophischer Beziehung ein gewisses juste-milieu sich geltend zu machen sucht, das mit der Majorität des dortigen Publikums offenbar in Widerspruch geraten muß. Und wenn *Rosenkranz* immer noch manche respektable Seite hat, obwohl auch ihm der Mut der Konsequenz abgeht, so tritt die ganze Schlaffheit und Erbärmlichkeit des philosophischen juste-milieu in Herrn *Alexander Jung* ans Tageslicht.

Es gibt bei jeder Bewegung, bei jedem Ideenkampfe eine gewisse Art verworrner Köpfe, die sich nur im trüben ganz wohl befinden. Solange die Prinzipien mit sich selbst noch nicht im reinen sind, läßt man solche Subjekte mitlaufen; solange jeder nach Klarheit ringt, ist es nicht leicht, ihre prädestinierte Unklarheit zu erkennen. Wenn aber die Elemente sich scheiden, Prinzip gegen Prinzip steht, dann ist es an der Zeit, jenen Unbrauchbaren den Abschied zu geben und sich definitiv mit ihnen ins reine zu setzen; denn dann zeigt sich ihre Hohlheit auf eine erschreckende Weise.

Zu diesen Leuten gehört auch Herr Alexander Jung. Sein obiges Buch bliebe am besten ignoriert; da er aber außerdem ein „Königsberger Literatur-Blatt" herausgibt und seinen langweiligen Positivismus auch hier allwöchentlich vors Publikum bringt, so mögen die Leser der „Jahrbücher" es mir verzeihen, wenn ich ihn einmal aufs Korn fasse und etwas ausführlicher charakterisiere.

Zur Zeit des weiland Jungen Deutschlands[55] trat er mit „Briefen über die neueste Literatur" auf. Er hatte sich der jüngern Richtung angeschlossen und geriet nun mit ihr in die Opposition, ohne daß er es wollte. Welche Stellung für unsren Vermittler! Herr Alexander Jung auf der äußersten Linken! Man kann sich die Unbehaglichkeit, in der er sich befand, den Schwall von Be-

schwichtigungen, von dem er sprudelte, leicht denken. Nun hatte er eine besondre Passion für Gutzkow, der damals für den Erzketzer galt. Er wollte seinem gepreßten Herzen Luft machen, aber er fürchtete sich, er wollte nicht anstoßen. Wie sollte er sich helfen? Er fand ein Mittelchen, das ganz seiner würdig war. Er schrieb eine Apotheose Gutzkows und vermied es, seinen Namen darin zu nennen; dann setzte er darüber: „Fragmente über den Ungenannten". Wenn Sie erlauben, Herr Alexander Jung, das war feig!

[„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" Nr. 161 vom 8. Juli 1842]

Seitdem trat Jung wieder mit einem vermittelnden und verworrnen Buche auf: „Königsberg in Preußen und die Extreme des dortigen Pietismus". Welch ein Titel schon! Den Pietismus selbst läßt er gelten, aber seine *Extreme* müssen bekämpft werden, ebensogut, wie jetzt im „Königsberger Literatur-Blatt" die Extreme der junghegelschen Richtung bekämpft werden, wie alle Extreme überhaupt vom Übel sind und nur die liebe Vermittlung und Mäßigung etwas taugt. Als wenn nicht die Extreme die bloßen Konsequenzen wären! Übrigens ist das Buch seinerzeit in den „Hallischen Jahrbüchern" besprochen worden.

Jetzt kommt er mit dem obigen Buch heran und gießt einen reichlichen Eimer voll vager, kritikloser Behauptungen, verworrner Urteile, hohler Phrasen und lächerlich beschränkter Anschauungen vor uns aus. Es ist, als wenn er seit seinen „Briefen" geschlafen hätte. Rien appris, rien oublié![1] Das Junge Deutschland ist vorübergegangen, die junghegelsche Schule ist gekommen, Strauß, Feuerbach, Bauer, die „Jahrbücher" haben die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, der Kampf der Prinzipien ist in der schönsten Blüte, es handelt sich um Leben oder Tod, das Christentum steht auf dem Spiele, die politische Bewegung erfüllt alles, und der gute Jung ist noch immer des naiven Glaubens, „die Nation" habe nichts andres zu tun, als auf ein neues Stück von Gutzkow, einen versprochnen Roman von Mundt, eine zu erwartende Bizarrerie von Laube gespannt zu sein. Während ganz Deutschland widerhallt vom Kampfgeschrei, während die neuen Prinzipien zu seinen eignen Füßen debattiert werden, sitzt Herr Jung in seinem Kämmerlein, kaut an der Feder und grübelt nach über den Begriff des „Modernen". Er hört nichts, er sieht nichts, denn er steckt bis über die Ohren in Bücherballen, für deren Inhalt sich jetzt kein Mensch mehr interessiert, und müht sich ab, die einzelnen Stücke recht ordentlich und nett unter Hegelsche Kategorien zu rangieren.

Ans Tor seiner Vorlesungen stellt er als Wache den Popanz des „Moder-

[1] Nichts gelernt, nichts vergessen!

nen“ auf. Was ist das „Moderne“? Herr Jung sagt, als Ausgangspunkte dafür setze er Byron und George Sand voraus, die nächsten prinzipiellen Elemente der neuen Weltzeit seien für Deutschland: Hegel und die Schriftsteller der sogenannten jungen Literatur. – Was dem armen Hegel nicht alles zugeschoben wird! Atheismus, Alleinherrschaft des Selbstbewußtseins, revolutionäre Staatslehre, und jetzt noch das Junge Deutschland. Es ist aber geradezu lächerlich, Hegel mit dieser Koterie in Verbindung zu bringen. Weiß denn Herr Jung nicht, daß Gutzkow von jeher gegen die Hegelsche Philosophie polemisiert hat, daß Mundt und Kühne so gut wie gar nichts von der Sache verstehen, daß namentlich Mundt in der „Madonna“ und sonst das verrückteste Zeug, die größten Mißverständnisse in bezug auf Hegel ausgesprochen hat und jetzt erklärter Gegner seiner Lehre ist? Weiß er nicht, daß Wienbarg sich ebenfalls gegen Hegel aussprach und Laube in seiner Literaturgeschichte Hegelsche Kategorien fortwährend falsch gebrauchte?

Jetzt geht Herr Jung an den Begriff des „Modernen“ und quält sich auf sechs Seiten damit herum, ohne ihn zu bewältigen. Natürlich! Als ob das „Moderne“ jemals „in den Begriff erhoben werden“ könne! Als ob eine so vage, gehaltlose, unbestimmte Phrase, die von oberflächlichen Köpfen in gewisser geheimnisvoller Weise überall vorgeschoben wurde, jemals eine philosophische Kategorie werden könne! Welcher Abstand von dem „Modernen“ Heinrich Laubes, das nach aristokratischen Salons riecht und sich nur in Gestalt eines Dandy verkörpert, bis zu der „modernen Wissenschaft“ auf dem Titel der Straußschen Glaubenslehre[182]! Das hilft aber alles nicht, Herr A. Jung sieht diesen Titel als einen Beweis an, daß Strauß das Moderne, das speziell jungdeutsche Moderne als eine Macht über sich anerkenne, und bringt ihn flugs mit der jungen Literatur unter *einen* Hut. Endlich bestimmt er den Begriff des Modernen als die Unabhängigkeit des Subjekts von jeder bloß äußerlichen Autorität. Daß das Streben danach ein Hauptmoment der Zeitbewegung sei, haben wir längst gewußt, und daß die „Modernen“ damit zusammenhängen, leugnet *keiner*; aber es zeigt sich hier recht glänzend die Verkehrtheit, mit der Herr Jung platterdings einen Teil zum Ganzen, eine überlebte Durchgangsepoche zur Blütezeit erheben will. Das Junge Deutschland soll nun einmal, es mag biegen oder brechen, zum Träger des ganzen Zeitinhalts gemacht werden, und nebenbei soll Hegel auch noch sein Stückchen abbekommen. Man sieht, wie Herr Jung bisher in zwei Teile geteilt war; in der einen Herzkammer trug er Hegel, in der andern das Junge Deutschland. Jetzt, als er diese Vorlesungen schrieb, mußte er diese beiden notwendig in Zusammenhang bringen. Welche Verlegenheit! Die linke Hand karessierte die Philosophie, die rechte die oberflächliche, schillernde Un-

philosophie, und auf gut christlich wußte die rechte Hand nicht, was die linke tat. Wie sollte er sich helfen? Statt ehrlich zu sein und von den beiden unvereinbaren Liebhabereien die eine fallenzulassen, machte er eine kühne Wendung und leitete die Unphilosophie aus der Philosophie ab.

Zu diesem Zwecke wird der arme Hegel auf dreißig Seiten beleuchtet. Eine schwülstige phrasenstrotzende Apotheose ergießt ihre trübe Flut auf das Grab des großen Mannes; sodann plagt sich Herr Jung, zu beweisen, daß der Grundzug des Hegelschen Systems die Behauptung des freien Subjekts gegen die Heteronomie der starren Objektivität sei. Man braucht aber nicht eben bewandert im Hegel zu sein, um zu wissen, daß er einen weit höhern Standpunkt in Anspruch nimmt, den der *Versöhnung* des Subjekts mit den objektiven Gewalten, daß er einen ungeheuren Respekt vor der Objektivität hatte, die Wirklichkeit, das Bestehende weit höher stellte als die subjektive Vernunft des einzelnen und gerade von diesem verlangte, die objektive Wirklichkeit als vernünftig anzuerkennen. Hegel ist nicht der Prophet der subjektiven Autonomie, wie Herr Jung meint und wie sie als Willkür im Jungen Deutschland zutage kommt, Hegels Prinzip ist auch Heteronomie, Unterwerfung des Subjekts unter die allgemeine Vernunft. Zuweilen sogar, z.B. in der Religionsphilosophie, unter die allgemeine Unvernunft. Das, was Hegel am meisten verachtete, war der Verstand, und was ist dieser andres, als die in ihrer Subjektivität und Vereinzelung fixierte Vernunft? Nun wird mir aber Herr Jung antworten, so habe er das nicht gemeint, er rede nur von *bloß äußerlicher* Autorität, er wolle in Hegel auch nichts andres sehen als die Vermittlung beider Seiten, und das „moderne" Individuum wolle seiner Ansicht nach weiter nichts, als eben sich bedingt sehen nur „durch eigne Einsicht in die Vernünftigkeit eines Objektiven" – dann bitte ich mir aber auch aus, daß er mir Hegel nicht mit den Jungdeutschen zusammenbringt, deren Wesen eben die subjektive Willkür, die Marotte, das Kuriosum ist; dann ist „das moderne Individuum" nur ein andrer Ausdruck für einen Hegelianer. Bei einer so grenzenlosen Verwirrung muß Herr Jung denn auch das „Moderne" innerhalb der Hegelschen Schule aufsuchen, und richtig ist die linke Seite dazu vorzugsweise berufen, mit den Jungdeutschen zu fraternisieren.

Endlich kommt er zur „modernen" Literatur, und es geht jetzt eine allgemeine Anerkennung und Loberei los. Da ist *keiner*, der nicht irgend etwas Gutes getan hätte, *keiner*, der nicht etwas Bemerkenswertes repräsentierte, *keiner*, dem die Literatur nicht irgendeinen Fortschritt verdankte. Dieses ewige Bekomplimentieren, dieses Vermittlungsstreben, diese Wut, den literarischen Kuppler und Unterhändler zu spielen, ist unerträglich. Was

geht das die Literatur an, ob dieser oder jener ein bißchen Talent hat, hier und da eine Kleinigkeit leistet, wenn er sonst nichts taugt, wenn seine ganze Richtung, sein literarischer Charakter, seine Leistungen im Großen nichts wert sind? In der Literatur gilt jeder nicht für sich, sondern nur in seiner Stellung zum Ganzen. Wenn ich mich zu einer solchen Art Kritik hergeben wollte, so müßte ich auch mit Herrn Jung selbst glimpflicher verfahren, weil vielleicht fünf Seiten in diesem Buche nicht übel geschrieben sind und einiges Talent verraten. – Eine Masse komischer Aussprüche fließen Herrn Jung mit einer großen Leichtigkeit und einer gewissen Grandezza aus der Feder. So, von den scharfen Abfertigungen Pücklers durch die Kritik sprechend, freut er sich, daß diese „*ohne Ansehen der Person und des Ranges ihr Urteil fälle.* Es zeugt dieses in Wahrheit von einem hohen, in sich selbst unabhängigen Standpunkt deutscher Kritik." Welch eine schlechte Meinung muß Herr Jung von der deutschen Nation haben, daß er ihr dergleichen so hoch anrechnet! Als ob wunders welche Courage dazu gehörte, die Werke eines *Fürsten* zu tadeln!

Ich übergehe dies Geschwätz, das den Anspruch macht, Literaturgeschichte zu sein und außer seiner innern Hohlheit und Zusammenhangslosigkeit auch noch grenzenlos lückenhaft ist; so fehlen die Lyriker Grün, Lenau, Freiligrath, Herwegh, so die Dramatiker Mosen und Klein usw. Endlich kommt er dahin, worauf er von vornherein losgearbeitet hat, auf sein liebes Junges Deutschland, das für ihn die Vollendung des „Modernen" ist. Er beginnt mit *Börne.* In Wahrheit aber ist Börnes Einfluß auf das Junge Deutschland so groß nicht, Mundt und Kühne erklärten ihn für verrückt, Lauben war er zu demokratisch, zu entschieden, und nur bei Gutzkow und Wienbarg äußerten sich nachhaltigere Wirkungen. Gutzkow namentlich verdankt Börnen sehr viel. Der größte Einfluß, den Börne gehabt hat, das ist jener stille auf die Nation, die seine Werke als ein Heiligtum bewahrt und sich daran gestärkt und aufrecht erhalten hat in den trüben Zeiten von 1832 bis 1840, bis die wahren Söhne des Pariser Briefstellers[183] in den neuen, philosophischen Liberalen erstanden. Ohne die direkte und indirekte Wirkung Börnes wäre es der aus Hegel hervorgehenden freien Richtung weit schwerer geworden, sich zu konstituieren. Es kam jetzt aber bloß darauf an, die verschütteten Gedankenwege zwischen Hegel und Börne auszugraben, und das war so schwer nicht. Diese beiden Männer standen sich näher, als es schien. Die Unmittelbarkeit, die gesunde Anschauung Börnes erwies sich als die praktische Seite dessen, was Hegel theoretisch wenigstens in Aussicht stellte. Herr Jung sieht das natürlich wieder nicht ein. Börne ist ihm gewissermaßen allerdings ein respektabler Mann, der sogar Charakter hatte, was unter

Umständen gewiß viel wert ist, er hat unleugbare Verdienste, wie etwa Varnhagen und Pückler auch, und hat namentlich gute Theaterkritiken geschrieben, aber er war ein Fanatiker und Terrorist, und davor behüte uns der liebe Gott! Pfui über so eine schlaffe, mattherzige Auffassung eines Mannes, der allein durch seine Gesinnung ein Träger seiner Zeit wurde! Dieser Jung, der das Junge Deutschland und sogar die Persönlichkeit Gutzkows aus dem absoluten Begriff konstruieren will, ist nicht einmal imstande, einen so einfachen Charakter wie Börne zu begreifen; er sieht nicht ein, wie notwendig, wie konsequent auch die extremsten, radikalsten Aussprüche aus Börnes innerstem Wesen hervorgehen, *daß Börne seiner Natur nach Republikaner war*, und für einen solchen die „Pariser Briefe" wahrlich nicht zu stark geschrieben sind. Oder hat Herr Jung nie einen Schweizer oder Nordamerikaner über monarchische Staaten sprechen hören? Und wer will es Börnen zum Vorwurf machen, daß er „das Leben nur aus dem Gesichtspunkte der Politik betrachtete"? Tut nicht Hegel dasselbe? Ist nicht auch ihm der Staat in seinem Übergange zur Weltgeschichte, also in den Verhältnissen der innern und äußern Politik, die konkrete Realität des absoluten Geistes? Und – es ist lächerlich – bei dieser unmittelbaren, naiven Anschauung Börnes, die in der erweiterten Hegelschen ihre Ergänzung findet und oft aufs überraschendste zu ihr stimmt, meint Herr Jung dennoch, Börne habe sich „ein System der Politik und des Völkerglücks entworfen", so ein abstraktes Wolkengebilde, aus dem man sich seine Einseitigkeiten und Verhärtungen erklären müsse! Herr Jung hat keine Ahnung von der Bedeutung Börnes, von seinem eisernen, geschloßnen Charakter, von seiner imponierenden Willensfestigkeit; eben weil er selbst so ein gar kleines, weichherziges, unselbständiges Allerweltsmännchen ist. Er weiß nicht, daß Börne einzig dasteht als Persönlichkeit in der deutschen Geschichte, er weiß nicht, daß Börne der Bannerträger deutscher Freiheit war, der einzige *Mann* in Deutschland zu seiner Zeit; er ahnt nicht, was es heißt, gegen vierzig Millionen Deutsche aufstehen und das Reich der *Idee* proklamieren; er kann es nicht begreifen, daß Börne der Johannes Baptista der neuen Zeit ist, der den selbstzufriednen Deutschen von der Buße predigt und ihnen zuruft, daß die Axt schon an der Wurzel des Baumes liege und der Stärkere kommen wird, der mit Feuer tauft und die Spreu unbarmherzig von der Tenne fegt. Zu dieser Spreu darf sich auch Herr A. Jung rechnen. Endlich kommt Herr Jung zu seinem lieben Jungen Deutschland und beginnt mit einer erträglichen, aber viel zu ausführlichen Kritik Heines. Die übrigen werden sodann nach der Reihe durchgenommen, zuerst Laube, Mundt, Kühne, sodann Wienbarg, dem verdientermaßen gehuldigt wird, und endlich *auf fast fünfzig Seiten* Gutzkow.

Die ersten drei verfallen der gewöhnlichen juste-milieu-Huldigung, viel Anerkennung und sehr bescheidner Tadel; Wienbarg wird entschieden hervorgehoben, aber kaum auf vier Seiten, und Gutzkow endlich mit einer unverschämten Unterwürfigkeit zum Träger des „Modernen" gemacht, nach dem Hegelschen Begriffsschema konstruiert und als Persönlichkeit ersten Ranges behandelt.

Wäre es ein junger, sich erst entwickelnder Autor, der mit solchen Urteilen aufträte, man ließe sich das gefallen; es gibt manchen, der eine Zeitlang Hoffnungen auf die junge Literatur gesetzt und im Hinblick auf eine erwartete Zukunft ihre Werke nachsichtiger betrachtet hat, als er es sonst vor sich selbst verantworten konnte. Namentlich wer die jüngsten Entwicklungsstufen des deutschen Geistes in seinem eignen Bewußtsein reproduziert hat, wird irgendeinmal mit Vorliebe auf die Produktionen Mundts, Laubes oder Gutzkows geblickt haben. Aber der Fortschritt über diese Richtung hinaus hat sich seitdem viel zu energisch geltend gemacht, und die Gehaltlosigkeit der meisten Jungdeutschen ist auf eine erschreckende Weise offenbar geworden.

Das Junge Deutschland rang sich aus der Unklarheit einer bewegten Zeit empor und blieb selbst noch mit dieser Unklarheit behaftet. Gedanken, die damals noch formlos und unentwickelt in den Köpfen goren, die später erst durch Vermittlung der Philosophie zum Bewußtsein kamen, wurden vom Jungen Deutschland zum Spiel der Phantasie benutzt. Daher die Unbestimmtheit, die Verwirrung der Begriffe, die unter den Jungdeutschen selbst herrschte. Gutzkow und Wienbarg wußten noch am meisten, was sie wollten, Laube am wenigsten. Mundt lief sozialen Marotten nach, Kühne, in dem etwas Hegel spukte, schematisierte und klassifizierte. Aber bei der allgemeinen Unklarheit konnte nichts Rechtes zutage kommen. Der Gedanke von der Berechtigung der Sinnlichkeit wurde nach Heines Vorgang roh und flach gefaßt, die politisch-liberalen Prinzipien waren nach den Persönlichkeiten verschieden, und die Stellung des Weibes gab zu den fruchtlosesten und konfusesten Diskussionen Anlaß. Keiner wußte, woran er mit dem andern war. Auf die allgemeine Verwirrung der Zeit müssen auch die Maßregeln der verschiedenen Regierungen gegen diese Leute geschoben werden. Die phantastische Form, in der jene Vorstellungen propagiert wurden, konnte nur dazu beitragen, jenen wirren Zustand zu vermehren. Durch das glänzende Exterieur der jungdeutschen Schriften, die geistreiche, pikante, lebendige Schreibart derselben, die geheimnisvolle Mystik, mit welcher die Hauptschlagwörter umgeben waren, sowie durch die Regeneration der Kritik und die Belebung der belletristischen Zeitschriften, die von ihnen ausging, zogen sie bald jüngere Schriftsteller in Masse an sich, und es dauerte nicht lange, so hatte jeder von ihnen, mit Ausnahme Wienbargs, seinen Hof. Die alte

schlaffe Belletristik mußte dem jungen Andrange weichen, und die „junge Literatur" nahm das eroberte Feld in Besitz, teilte sich darein und – zerfiel in sich selbst über der Teilung. Hier kam die Unzulänglichkeit des Prinzips zum Vorschein. Jeder hatte sich im andern getäuscht. Die Prinzipien verschwanden, es handelte sich nur noch um Persönlichkeiten. Gutzkow oder Mundt, das war die Frage. Cliquenwesen, Häkeleien, Streitigkeiten um nichts und wieder nichts begannen die Journale zu füllen.

Der leichte Sieg hatte die jungen Herren übermütig und eitel gemacht. Sie hielten sich für welthistorische Charaktere. Wo ein junger Schriftsteller auftrat, gleich wurde ihm die Pistole auf die Brust gesetzt und unbedingte Unterwerfung gefordert. Jeder machte den Anspruch, exklusiver Literaturgott zu sein. Du sollst keine andern Götter haben neben mir! Der geringste Tadel erregte tödliche Feindschaften. Auf diese Weise verlor die Richtung allen geistigen Inhalt, den sie noch etwa gehabt hatte, und sank in den reinen Skandal herab, der in Heines Buch über Börne[184] kulminierte und in infame Gemeinheit überging. Von den einzelnen Persönlichkeiten ist *Wienbarg* unbedingt die nobelste; ein ganzer, kräftiger *Mann*, eine Statue von hellglänzendem Erz aus *einem* Gusse, daran kein Rostfleck ist. *Gutzkow* ist der Klarste, Verständigste; er hat am meisten produziert und neben Wienbarg auch die entschiedensten Zeugnisse seiner Gesinnung gegeben. Will er auf dem dramatischen Gebiet bleiben, so sorge er indes für beßre, ideenvollre Stoffe, als er sie bisher gewählt hat, und schreibe statt aus dem „modernen" aus dem wirklichen Geist der Gegenwart heraus. Wir verlangen mehr Gedankengehalt als die liberalen Phrasen des Patkul oder die weiche Empfindsamkeit des Werner.[185] Wozu Gutzkow viel Talent hat, ist die Publizistik; er ist ein geborner Journalist, aber er kann sich nur durch *ein* Mittel halten: wenn er sich die neuesten religions- und staatsphilosophischen Entwicklungen aneignet und seinen „Telegraphen", den er, wie es heißt, wieder auferstehen lassen will, der großen Zeitbewegung unbedingt widmet. Läßt er aber die entartete Belletristerei seiner Herr werden, so wird er nicht besser werden als die übrigen schönwissenschaftlichen Journale, die nicht Fisch und nicht Fleisch sind, von langweiligen Novellen strotzen, kaum durchblättert werden und überhaupt an Gehalt und in der Achtung des Publikums mehr als je gesunken sind. Ihre Zeit ist vorbei, sie lösen sich allmählich in die politischen Zeitungen auf, die das bißchen Literatur noch ganz gut mit abfertigen können.

Laube ist bei all seinen schlechten Eigenschaften doch noch gewissermaßen liebenswürdig; aber seine unordentliche, prinziplose Schreiberei, heut Romane, morgen Literaturgeschichte, übermorgen Kritiken, Dramen usw., seine Eitelkeit und Flachheit läßt ihn nicht aufkommen. Den Mut der Frei-

heit hat er ebensowenig als *Kühne*. Die „Tendenzen" der weiland „jungen Literatur" sind längst vergessen, das leere, abstrakte Literaturinteresse hat beide ganz in Anspruch genommen. Dagegen ist die Indifferenz bei *Heine* und *Mundt* zur offnen Apostasie geworden. *Heines* Buch über Börne ist das Nichtswürdigste, was jemals in deutscher Sprache geschrieben wurde; *Mundts* neueste Tätigkeit im „Piloten" nimmt dem Verfasser der „Madonna" die letzte Spur von Achtung in den Augen der Nation. Man weiß hier in Berlin nur zu gut, was Herr Mundt mit einer solchen Selbstentwürdigung bezweckt, nämlich eine Professur; um so ekelerregender ist diese plötzlich in Herrn Mundt gefahrne Untertänigkeit. Herr Mundt und sein Waffenträger F. Radewell mögen nur fortfahren, die neuere Philosophie zu verdächtigen, den Notanker der Schellingschen Offenbarung zu ergreifen und sich durch ihre unsinnigen Versuche, selbst zu philosophieren, vor der Nation lächerlich zu machen. Die freie Philosophie kann ihre philosophischen Schülerarbeiten ruhig und unwiderlegt in die Welt gehen lassen; sie zerfallen in sich selbst. Was den Namen des Herrn Mundt an der Stirn trägt, ist, wie die Werke Leos, mit dem Malzeichen der Apostasie gebrandmarkt. Vielleicht bekommt er an Herrn Jung bald einen neuen Hintersassen; er läßt sich bereits gut an, wie wir gesehen haben und noch weiter sehen werden.

[„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" Nr. 162 vom 9. Juli 1842]

Nachdem Herr Jung nun den eigentlichen Zweck seiner Vorlesungen hinter sich hat, drängt es ihn gewaltig, sich zum Schluß noch einmal recht dem Gelächter der Nation preiszugeben. Er geht von Gutzkow auf David Strauß über, schreibt ihm das eminente Verdienst zu, „die Resultate von Hegel und Schleiermacher und des modernen Stils" (ist *das* etwa moderner *Stil*?) in sich zusammengezogen zu haben, klagt dabei aber entsetzlich über die greuliche, ewige Negation. Ja, die Negation, die Negation! Die armen Positivisten und juste-milieu-Leute sehen die negative Flut immer höher und höher schwellen, klammern sich fest aneinander und schreien nach etwas Positivem. Da jammert nun so ein Alexander Jung über die ewige Bewegung der Weltgeschichte, nennt den Fortschritt Negation und spreizt sich zuletzt zum falschen Propheten auf, der „eine große positive Geburt" weissagt; die er mit den verschrobensten Phrasen im voraus beschreibt, und die Strauß, Feuerbach und was damit zusammenhängt, mit dem Schwerte des Herrn besiegen werde. Auch in seinem „Literatur-Blatt" predigt er das Wort vom neuen „positiven" Messias. Kann es etwas Unphilosophischeres geben als ein so unverhohlnes Mißvergnügen, eine so offne Unbefriedigung in der Gegenwart? Kann man sich weibischer und kraftloser betragen, als es Herr A. Jung

tut? Kann man sich eine ärgre Phantasterei denken – die neuschellingsche Scholastik ausgenommen – als diesen frommen Glauben an den „positiven Messias"? Wann gab es eine größre – und leider auch verbreitetre Verwirrung als diejenige, welche jetzt in Beziehung auf die Begriffe „positiv und negativ" herrscht? Man gebe sich nur einmal die Mühe, die verschriene Negation näher anzusehen, und man wird finden, daß sie durch und durch selbst Position ist. Für diejenigen freilich, die das Vernünftige, den Gedanken, weil er nicht still steht, sondern sich bewegt, für nicht positiv erklären und deren kraftloses Efeugemüt einer alten Mauerruine, eines Faktums bedarf, um sich an ihm zu halten, für die ist freilich aller Fortschritt Negation. In Wahrheit aber ist der Gedanke in seiner Entwicklung das allein Ewige und Positive, während die Faktizität, die Äußerlichkeit des Geschehens eben das Negative, Verschwindende und der Kritik Anheimfallende ist.

„Wer aber wird der Heber dieses unendlichen, in unsrer Nähe weilenden Schatzes sein?" fährt Herr Jung mit gesteigertem Pathos fort. Ja, wer wird der Messias sein, der die schwachen, zagenden Seelen aus dem Exil der Negation, aus der finstern Nacht der Verzweiflung zurückführen wird in das Land, da Milch und Honig fließt?

„*Ob Schelling?* – – – – Große, heilige Hoffnungen setzen wir auf *Schelling*, eben weil *Er* so lange der Einsamkeit vertraut, eben weil er jenen Ruhesitz am Urquelle des Denkens und Schaffens entdeckt hat, jenen Herrschersitz, welcher die Zeit aufhören macht, Zeit zu sein!" usw. Ja, so spricht ein Hegelianer, und weiter („Königsberger Literatur-Blatt" Nr. 4): „Wir versprechen uns von *Schelling* außerordentlich viel. Schelling wird, hoffen wir, mit derselben Leuchte eines niegesehenen, neuen Lichtes durch die *Geschichte* schreiten, wie er einst durch die Natur geschritten ist" usw.

Sodann Nr. 7 eine Huldigung für den unbekannten Gott Schellings. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung wird als notwendig konstruiert, und Herr Jung ist selig in dem Bewußtsein, Schellings, des großen Schelling Gedankenbahnen auch schon von ferne mit seinem begeisterten Auge nachahnen zu können. Solch ein markloser, sehnsüchtiger Geist ist dieser Jung, daß er nur in der Hingebung an einen andern, in der Unterwerfung unter fremde Autorität sich befriedigt findet. Keine Ahnung von Selbständigkeit ist bei ihm zu finden; sowie ihm der Halt genommen wird, den er umfaßt, knickt er in sich selbst zusammen und weint helle Tränen der Sehnsucht. Sogar an etwas, was er noch nicht kennt, wirft er sich weg, und trotz der ziemlich genauen Nachrichten, die man schon vor Schellings Auftreten in Berlin über seine Philosophie und den speziellen Inhalt seiner Vorlesungen hatte, kennt Herr Jung keine größre Seligkeit, als zu Schellings

Füßen im Staube zu sitzen. Er weiß nicht, wie Schelling sich in der Vorrede zu dem Cousinschen Werk[186] über Hegel ausgesprochen hat, oder vielmehr er weiß es wohl, und dennoch wagt er, ein Hegelianer, sich an Schelling wegzuschenken, wagt es, nach solchen Antezedentien den Namen Hegels noch in den Mund zu nehmen, auf ihn gegen die neuesten Entwicklungen zu provozieren! Und um seiner Selbstentwürdigung die Krone aufzusetzen, fällt er in Nr. 13 nochmals anbetend vor Schelling nieder, der ersten Vorlesung desselben den Weihrauch seiner ganzen Bewundrung und Proskynese zollend. Ja, er findet es hier alles bestätigt, was er von Schelling

„nicht bloß voraussetzte, sondern wußte, jene wunderbar frische, jene auch der Form nach vollendete Durchdringung aller wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Elemente, welche in solcher Vereinigung antiker und christlicher Welt den so Verherrlichten zu einem ganz andern Priester des Höchsten und seiner Offenbarung weihen mag, *als es Priestern niedern Grades und Laien auch nur einfallen kann*". Freilich werden einige so verworfen sein, „daß sie aus Neid sogar die Größe wegleugnen, welche sich hier rein und klar wie das Licht der Sonne jedem offenbart". „Die ganze Größe Schellings, die Überlegenheit über alles Ausgezeichnete bloß einseitiger Richtungen strahlt uns aus seiner ersten Vorlesung herrlich entgegen." ... „Wer so anfangen kann, der muß *gewaltig* fortfahren, *muß als Sieger enden*, und wenn sie alle ermüden, weil sie alle, solchen Fluges ungewohnt, sinken, und *keiner mehr zu folgen, zu verstehen vermag*, was Du von Ur an Begeisterter sprichst; so lauschen Dir sicher die Manen des mit Dir Ebenbürtigen, des treuesten, des herrlichsten Deiner Freunde, *es lauschen Dir die Manen des alten Hegel*!" –

Was mag Herr Jung dabei sich vorgestellt haben, als er diesen Enthusiasmus ins Blaue, diese romantische Schwebelei zu Papier brachte! Was wenigstens hier in Berlin jeder im voraus wußte oder mit Sicherheit schließen konnte, davon ahnt unser frommer „Priester" nichts. Was aber jener „Priester des Höchsten" uns für „Offenbarungen" gepredigt, worin die „Größe", der „Beruf, der Menschheit das Höchste zu enthüllen", der „gewaltige Flug" bestanden, wie Schelling „als Sieger geendigt" hat, das weiß jetzt alle Welt; in dem Schriftchen: „Schelling und die Offenbarung"[1], als dessen Verfasser ich mich hiemit bekenne, habe ich den Inhalt der neuen Offenbarung in durchaus objektiver Weise dargelegt. Herr Jung möge die Erfüllung seiner Hoffnungen daran nachweisen oder wenigstens die Aufrichtigkeit und den – *Mut* haben, seinen glänzenden Irrtum einzugestehen.

Ohne mich auf die Kritik Sealsfields, mit der Herr Jung sein Buch schließt, weiter einzulassen, da ich vom belletristischen Felde doch schon weit genug entfernt bin, will ich zum Schlusse noch auf einige Stellen des

[1] Friedrich Engels: „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie" (siehe Ergänzungsband, Teil 2, unserer Ausgabe, S. 173–221)

„Königsberger Literatur-Blatts“ eingehen, um auch hier die Mattherzigkeit und marklose Aufgedunsenheit Herrn Jungs nachzuweisen. Gleich in Nr. 1 wird, jedoch sehr zurückhaltend, auf Feuerbachs „Wesen des Christentums“ hingewiesen, in Nr. 2 die Negationstheorie der „Jahrbücher“ angegriffen, jedoch noch mit Respekt, in Nr. 3 wird *Herbarten* gehuldigt, wie vorhin Schellingen, in Nr. 4 allen beiden und zugleich noch eine Verwahrung gegen den Radikalismus ausgesprochen, in Nr. 8 beginnt eine ausführliche Kritik des Feuerbachschen Buchs, in der die Halbheit des juste-milieu ihre Überlegenheit über den entschiednen Radikalismus geltend machen will. Und was sind die schlagenden Argumente, die hier aufgewandt werden? Feuerbach, sagt Herr Jung, hätte ganz recht, wenn die Erde das ganze Universum wäre; vom irdischen Standpunkte aus ist sein ganzes Werk schön, schlagend, vortrefflich, unwiderleglich; aber vom universalen, vom Weltgesichtspunkt aus ist es nichtig. Schöne Theorie! Als ob auf dem Monde zwei mal zwei fünf wäre, als ob auf der Venus die Steine lebendig herumliefen und auf der Sonne die Pflanzen sprechen könnten! Als ob jenseits der Erdatmosphäre eine aparte, neue Vernunft anfinge und der Geist nach der Entfernung von der Sonne gemessen würde! Als ob das Selbstbewußtsein, zu dem die Erde in der Menschheit kommt, nicht in demselben Augenblick Weltbewußtsein würde, in welchem es seine Stellung als Moment desselben erkennt! Als ob ein solcher Einwand nicht nur ein Vorwand wäre, um die fatale Antwort auf die alte Frage hinauszuschieben in die schlechte Endlosigkeit des Raumes! Klingt es nicht seltsam naiv, wenn Herrn Jung mitten in die Hauptreihe seiner Argumente sich der Satz eingeschmuggelt hat: „die Vernunft, welche über jede bloß sphärische Bestimmtheit hinausgeht“? Wie kann er dann, bei zugestandner Konsequenz und Vernünftigkeit des Bestrittnen vom irdischen Gesichtspunkt aus, diesen vom „universalen“ unterscheiden? Es ist aber eines Phantasten, eines Gefühlsschwärmers, wie Herr Jung einer ist, vollkommen würdig, sich in die schlechte Unendlichkeit des Sternenhimmels zu verlieren und über denkende, liebende, phantasierende Wesen auf den andern Weltkörpern sich allerhand kuriose Hypothesen und wundersame Träumereien auszuklauben. Dabei ist es lächerlich, wie er vor der Seichtigkeit warnt, Feuerbach und Strauß nun ohne weitres des Atheismus und der unbedingten Leugnung der Unsterblichkeit zu beschuldigen. Herr Jung sieht nicht, daß diese Leute gar keinen andern Standpunkt in Anspruch nehmen. Weiter. In Nr. 12 droht uns Herr Jung bereits mit seinem Zorn; in Nr. 26 wird Leo konstruiert und über das unleugbare Talent des Mannes seine Gesinnung ganz und gar vergessen und beschönigt; ja Rugen wird ebensosehr unrecht gegeben wie Leon. Nr. 29 erkennt Hinrichs' nichtssagende Kritik der

„Posaune"[187] in den „Berliner Jahrbüchern" an und erklärt sich noch entschiedner gegen die Linke; Nr. 35 vollends liefert einen langen, grauenvollen Artikel über F. Baader, dessen somnambüle Mystik und Unphilosophie ihm noch dazu als Verdienst angerechnet wird; endlich Nr. 36 klagt über „unselige Polemik", mit andern Worten offenbar über einen Artikel von E. Meyen in der „Rheinischen Zeitung", worin Herrn Jung einmal die Wahrheit gesagt wird – es ist sonderbar! In einem solchen Dusel und Traumleben ergeht sich Herr Jung, daß er glaubt, er sei unser „Kampfgenosse", er „verteidige dieselben Ideen", daß er glaubt, es „walteten zwar Differenzen" zwischen ihm und uns ob, „doch stehe die Identität der Prinzipien und Zwecke fest". Hoffentlich wird er jetzt gesehen haben, daß wir mit ihm fraternisieren weder wollen noch können. Solche unglückliche Amphibien und Achselträger sind nicht brauchbar für den Kampf, den nun einmal entschiedne Leute entzündet und nur Charaktere hindurchführen können. Im Verfolge obiger Zeilen tut er sich noch den Tort an, daß er in die trivialste Redeweise von literarischer Despotie der Liberalen verfällt und sich seine Freiheit wahrt. Die soll ihm bleiben; es wird ihn jeder ruhig fortfaseln lassen bis in alle Ewigkeit. Aber er wird uns erlauben, für seine Unterstützung zu danken und ihm ehrlich und offen zu sagen, wofür man ihn hält. Sonst wäre *er* ja der literarische Despot, und dazu ist er doch etwas zu weichherzig. Dieselbe Nummer wird in *würdiger* Weise beschlossen von einem Hilferuf gegen „das selbstsüchtige, hohle Geschrei, welches in *rasender* Weise das Selbstbewußtsein zum Gott erhebt" – nun wagt das „Königsberger Literatur-Blatt" es, diese schaudervollen Ausrufungen nachzusprechen: „Nieder mit dem Christentum, nieder mit der Unsterblichkeit, nieder mit Gott!!" Doch es tröstet sich damit, daß „die Träger bereits im Vorhause stehen, um diejenigen, welche noch bei so guter Stimme sind, als lautlose Leichen herauszutragen". Also wieder die Kraftlosigkeit einer Appellation an die Zukunft!

Eine weitre Nummer des Jungschen Blattes ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen. Ich denke, die gegebnen Beweise werden genügen, die Zurückweisung des Herrn Jung aus der Gemeinschaft der Entschiednen und „Freien" zu begründen; er selbst ist jetzt in den Stand gesetzt, zu sehen, was man an ihm auszusetzen hat. Noch eine Bemerkung sei mir gestattet. Herr Jung ist unzweifelhaft der charakterschwachste, kraftloseste, unklarste Schriftsteller Deutschlands. Woher kommt das alles, woher die erbauliche Form, die er überall zur Schau trägt? Sollte es damit zusammenhängen, daß Herr Jung, wie es heißt, früher ex officio[188] erbaulich sein mußte?

Geschrieben um den 15. Juni 1842. *Friedrich Oswald*

Friedrich Engels

Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen[189]

Unter den europäischen Fürsten, deren Persönlichkeit auch außer ihrem Lande Aufmerksamkeit erregt, sind besonders vier interessant: *Nikolaus* von Rußland, durch die Geradheit und unverhohlene Offenheit, mit der er zum Despotismus hinstrebt, *Louis-Philippe*, der den Machiavell unserer Zeit anpaßt, *Victoria* von England, das vollendete Muster einer konstitutionellen Königin, und *Friedrich Wilhelm IV.*, dessen Gesinnung, wie sie sich in den beiden Jahren seiner Regierung unverkennbar und deutlich dargelegt hat, hier einer genauern Betrachtung unterworfen werden soll. – – – – – – Es ist nicht der Haß und die Rachlust einer von ihm zurückgesetzten und perhorreszierten, von seinen Beamten unterdrückten und gemißhandelten Partei, die hier sprechen sollen, nicht der bittere Groll, den die Zensur genährt hat und der die Preßfreiheit benutzt, um Skandalgeschichten und Berliner Stadtgeklatsch an den Mann zu bringen. „Der deutsche Bote" beschäftigt sich mit andern Dingen. Aber bei der ehrlosen, niederträchtigen Schmeichelei, mit der die deutschen Fürsten und Völker täglich in den Zeitungen regaliert werden, ist es durchaus nötig, daß die Herrschaften einmal von einem andern Gesichtspunkt angesehen, ihre Handlungen und Gesinnungen, rücksichtslos wie die jedes andern, beurteilt werden. – – – – – – Die Reaktion im Staate begann in den letzten Jahren des vorigen Königs[1] sich mit der kirchlichen Reaktion zu vereinigen. Durch die Entwickelung des Gegensatzes zur absoluten Freiheit sah sich der orthodoxe Staat wie die orthodoxe Kirche genötigt, auf ihre Voraussetzungen zurückzugehen und das christliche Prinzip mit allen seinen Konsequenzen geltend zu machen. So ging die protestantische Rechtgläubigkeit auf den Katholizismus zurück, eine Phase, die in *Leo* und *Krummacher* ihre konsequentesten und würdigsten Vertreter findet, der protestantische Staat auf die konsequente christlich-

[1] Friedrich Wilhelm III.

feudalistische Monarchie, wie sie *Friedrich Wilhelm IV.* ins Leben zu rufen trachtet.

Friedrich Wilhelm IV. ist durchaus ein Produkt seiner Zeit, eine Gestalt, die ganz aus der Entwickelung des freien Geistes und seinem Kampfe gegen das Christentum, und nur hieraus zu erklären ist. Er ist die äußerste Konsequenz des preußischen Prinzips, das in ihm in seiner letzten Aufraffung, aber zugleich in seiner vollkommenen Kraftlosigkeit gegenüber dem freien Selbstbewußtsein zur Erscheinung kommt. Mit ihm ist die gedankenmäßige Entwickelung des bisherigen Preußens abgeschlossen; eine neue Gestaltung desselben ist nicht möglich, und wenn es Friedrich Wilhelm gelingt, sein System praktisch durchzusetzen, so muß Preußen entweder ein ganz neues Prinzip ergreifen – und dies kann nur das des freien Geistes sein – oder in sich selbst zusammenstürzen, wenn es zu jenem Fortschritt nicht die Kraft haben sollte.

Der Staat, auf den Friedrich Wilhelm IV. hinarbeitet, ist seinem eigenen Ausspruche gemäß der christliche. Die Form, in der das Christentum auftritt, sobald es sich wissenschaftlich zergliedern will, ist die Theologie. Das Wesen der Theologie, namentlich in unserer Zeit, ist die Vermittlung und Vertuschung absoluter Gegensätze. Selbst der konsequenteste Christ kann sich nicht von den Voraussetzungen unserer Zeit ganz emanzipieren; die Zeit nötigt ihn zu Modifikationen des Christentums; er trägt Prämissen in sich, deren Entwickelung zum Atheismus führen könnte. Daher kommt denn jene Gestalt der Theologie, die an B. Bauer ihren Zergliederer gefunden hat und die mit ihrer innern Unwahrheit und Heuchelei unser ganzes Leben durchdringt. Dieser Theologie entspricht auf dem Gebiete des Staates das jetzige Regierungssystem in Preußen. Ein System hat Friedrich Wilhelm IV., das ist unleugbar, ein vollkommen ausgebildetes System der Romantik, wie dies auch eine notwendige Folge seines Standpunktes ist; denn wer von diesem aus einen Staat organisieren will, muß mehr wie ein paar abgerissene, zusammenhangslose Ansichten zu seiner Verfügung haben. Das theologische Wesen dieses Systems wäre also vorläufig zu entwickeln.

Indem der König von Preußen es unternimmt, das Prinzip der Legitimität in seinen Konsequenzen durchzusetzen, schließt er sich nicht nur der historischen Rechtsschule an, sondern führt sie sogar weiter fort und kommt fast bei der Hallerschen „Restauration" an. Zuerst, um den christlichen Staat zu verwirklichen, muß er den fast heidnisch gewordenen rationalistischen Beamtenstaat mit christlichen Ideen durchdringen, den Kultus heben, die Teilnahme an demselben zu fördern suchen. Dies hat er denn auch nicht unterlassen. Die Maßregeln zur Förderung des Kirchenbesuchs im allgemeinen und namentlich bei den Beamten, die strengere Aufrechthaltung der

Sonntagsfeier überhaupt, die beabsichtigte Verschärfung der Ehescheidungsgesetze, die teilweise schon begonnene Epurierung der theologischen Fakultäten, das Gewicht, welches ein starker Glaube gegen schwache Kenntnisse bei den theologischen Prüfungen in die Waagschale legt, die Besetzung vieler Beamtenstellen mit vorzugsweise gläubigen Männern – und viele andere weltkundige Tatsachen gehören hieher. Sie können als Belege dienen, wie sehr Friedrich Wilhelm IV. dahin strebt, das Christentum unmittelbar in den Staat wiedereinzuführen, die Gesetze des Staates nach den Geboten der biblischen Moral einzurichten. Das ist aber nur das Erste, Unmittelbarste. Das System des christlichen Staates kann hierbei nicht stehenbleiben. Der weitere Schritt ist nun die Trennung der Kirche vom Staate, ein Schritt, der über den protestantischen Staat hinausgeht. In diesem ist der König summus episcopus[1] und vereinigt in sich die höchste kirchliche und staatliche Macht; die Verschmelzung von Staat und Kirche, wie sie bei Hegel ausgesprochen ist, ist das letzte Ziel dieser Staatsform. Wie aber der ganze Protestantismus eine Konzession an die Weltlichkeit ist, so auch das Episkopat des Fürsten. Es ist eine Bestätigung und Rechtfertigung des päpstlichen Primats, indem es die Notwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche anerkennt; auf der andern Seite aber erklärt es die irdische, weltliche Gewalt, die Staatsgewalt, für das absolut Höchste und ordnet ihm die kirchliche Gewalt unter. Es ist nicht etwa eine Gleichstellung des Weltlichen und Geistlichen, sondern eine Unterordnung des Geistlichen unter das Weltliche. Denn der Fürst war eher Fürst, als er summus episcopus wurde, und bleibt auch nachher vorzugsweise Fürst, ohne je einen geistlichen Charakter zu tragen. Die andere Seite der Sache ist freilich die, daß der Fürst jetzt alle Gewalt, irdische wie himmlische, in sich vereinigt, und, als irdischer Gott, die Vollendung des religiösen Staates darstellt.

Wie jene Unterordnung aber dem christlichen Geiste widerspricht, so ist es durchaus nötig, daß der Staat, der den Anspruch der Christlichkeit macht, der Kirche ihre Selbständigkeit ihm gegenüber wieder einräume. Diese Rückkehr zum Katholizismus ist nun einmal unmöglich; die absolute Emanzipation der Kirche ist ebenfalls unausführbar, ohne die Grundsäulen des Staates zu untergraben; es muß also hier ein Vermittlungssystem durchgeführt werden. Dies hat Friedrich Wilhelm IV. denn auch in Beziehung auf die katholische Kirche bereits in Ausführung gebracht, und was die protestantische Kirche betrifft, so beweisen auch hier sonnenklare Tatsachen, wie er in diesem Punkte denkt; besonders ist die Aufhebung des Unionszwanges[190]

[1] Oberhaupt der evangelischen Landeskirche

und die Befreiung der Altlutheraner von dem Drucke, den sie erdulden mußten, zu erwähnen. Bei der protestantischen Konfession tritt nun ein ganz eignes Verhältnis ein. Sie hat kein sichtbares Oberhaupt, überhaupt keine Einheit, sie zerfällt in viele Sekten, und so kann der protestantische Staat sie nicht anders freilassen, als indem er die verschiedenen Sekten als Korporationen faßt und ihnen so für ihre innren Angelegenheiten absolute Freiheit läßt. Dennoch aber läßt der Fürst sein Episkopat nicht fallen, sondern behält sich das Bestätigungsrecht, überhaupt die Souveränität vor, während er auf der andern Seite das Christentum als Macht über sich anerkennt und konsequent also auch vor der Kirche sich beugen muß. So bleiben nicht nur die Widersprüche, in denen der protestantische Staat sich bewegt, trotz aller scheinbaren Auflösung bestehen, sondern es tritt noch eine Vermischung mit den Prinzipien des katholischen Staats ein, die eine wunderliche Verwirrung und Prinziplosigkeit herbeiführen muß. Das ist nicht theologisch.

Der protestantische Staat hat durch Altenstein und Friedrich Wilhelm III., durch das Verfahren gegen den Erzbischof von Köln[12] den Satz ausgesprochen, daß der konsequente Katholik unmöglich ein brauchbarer Staatsbürger sein könne. Dieser Satz, dessen Bewährung die ganze Geschichte des Mittelalters ist, gilt nicht nur für den protestantischen, sondern überhaupt für jeden Staat. Wer sein ganzes Sein und Leben zu einer Vorschule des Himmels macht, kann am Irdischen nicht das Interesse haben, das der Staat von seinen Bürgern fordert. Der Staat macht den Anspruch, seinen Bürgern alles zu sein; er erkennt keine Macht über sich und stellt sich überhaupt als absolute Gewalt hin. Der Katholik erkennt aber Gott und seine Einrichtung, die Kirche, als das Absolute an und kann sich also nie ohne inneren Vorbehalt auf den Boden des Staats stellen. Dieser Widerspruch ist unlösbar. Selbst der katholische Staat muß sich für den Katholiken der Kirche unterordnen, oder der Katholik zerfällt mit ihm; wieviel mehr also wird er mit dem nichtkatholischen Staat zerfallen sein? In dieser Hinsicht war das Verfahren der vorigen Regierung vollkommen konsequent und wohlbegründet; der Staat kann nur solange die Freiheit der katholischen Konfession ungeschmälert lassen, als sie sich den bestehenden Gesetzen unterwirft. – Dieser Zustand der Dinge konnte dem christlichen Könige nicht genügen. Aber was war zu machen? Der protestantische Staat konnte nicht hinter den katholischen Hohenstaufen zurückbleiben, und bei der Höhe des Bewußtseins, zu welcher Staat und Kirche sich aufgeschwungen hatten, war eine definitive Lösung nur durch eine Unterwerfung des einen oder des andern möglich – eine Unterwerfung, die für den sich beugenden

Teil einer Selbstvernichtung gleichgekommen wäre. Die Frage war prinzipiell geworden, und vor den Prinzipien hatte der einzelne Fall als solcher zurücktreten müssen. Was tat nun Friedrich Wilhelm IV.? Echt theologisch drängte er die vorlauten, unbequemen Prinzipien zurück, hielt sich rein an den vorliegenden Fall, der nun ohne die Prinzipien vollends verwickelt wurde, und suchte diesen durch Vermittlung aus dem Wege zu schaffen. Die Kurie gab nichts nach – wer also das blaue Auge davontrug, war der Staat. Das ist die berühmte glorreiche Lösung der Kölner Wirren, auf ihren wahren Gehalt reduziert.

Dieselben nur oberflächlich verdeckten Widersprüche, die Friedrich Wilhelm IV. in der Stellung des Staats zur Kirche hervorrief, suchte er auch in den innern Verhältnissen des Staats zu erwecken. Er konnte sich hier an die bereits bestehenden Theorien der historischen Rechtsschule anlehnen und hatte so ein ziemlich leichtes Spiel. Der Verlauf der Geschichte hatte in Deutschland das Prinzip der absoluten Monarchie zum herrschenden gemacht, die Rechte der alten Feudalstände vernichtet, den König zum Gott im Staate erhoben. Dazu waren in der Zeit von 1807 bis 1812 die Reste des Mittelalters mit Entschiedenheit angegriffen und zum großen Teil weggeräumt worden. Wieviel auch seitdem redressiert sein mochte, die Gesetzgebung jener Zeit und das unter dem Einflusse der Aufklärung abgefaßte Landrecht[67] blieben die Grundlagen der preußischen Gesetzgebung. Ein solcher Zustand mußte unerträglich sein. Daher knüpfte Friedrich Wilhelm IV. überall an, wo er noch etwas Mittelalterliches vorfand. Der Majoratsadel wurde begünstigt und durch neue Adelsverleihungen, die unter Bedingung der Majoratsstiftung erteilt wurden, verstärkt; der Bürgerstand als solcher, getrennt vom Adel und den Bauern, als aparter, Handel und Industrie repräsentierender Stand angesehen und behandelt; die Sonderung der Korporationen, die Abschließung einzelner Handwerke und ihre Annäherung an das Zunftwesen begünstigt etc. Überhaupt zeigten alle Reden und Handlungen des Königs von vornherein, daß er eine besondere Vorliebe für das Korporationswesen hat, und gerade dies bezeichnet seinen mittelalterlichen Standpunkt am besten. Dies Nebeneinanderbestehen privilegierter Verbindungen, die in ihren innern Angelegenheiten mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit verfahren können, deren jede durch gleiche Interessen in sich verbunden ist, die sich aber auch gegenseitig bekämpfen und übervorteilen – diese Zersplitterung der Staatskräfte bis zur völligen Auflösung des Staats, wie sie das deutsche Reich darstellt, macht eines der wesentlichsten Momente des Mittelalters aus. Es versteht sich aber von selbst, daß Friedrich Wilhelm IV. nicht gesonnen ist, den christlichen Staat bis zu

dieser Konsequenz durchzuführen. Er glaubt zwar, zur Herstellung des wahrhaft christlichen Staats berufen zu sein, in Wahrheit aber will er nur den theologischen Schein desselben, den Glanz und Schimmer, nicht aber die Not, den Druck, die Unordnung und Selbstvernichtung des christlichen Staats, kurz, ein juste-milieu-Mittelalter; gerade wie etwa Leo auch nur den glänzenden Kultus, die Kirchenzucht usw. vom Katholizismus will, nicht aber den ganzen Katholizismus mit Haut und Haar. Darum ist Friedrich Wilhelm auch nicht absolut illiberal und gewaltsam in seinen Bestrebungen, Gott bewahre, er will seinen Preußen alle möglichen Freiheiten lassen, aber eben nur in der Gestalt der Unfreiheit, des Monopols und Privilegiums. Er ist kein entschiedener Feind der freien Presse, er wird sie geben, aber auch als Monopol des vorzugsweise wissenschaftlichen Standes. Er will die Repräsentation nicht aufheben oder verweigern, er will nur nicht, daß der Staatsbürger, als solcher, vertreten sei; er arbeitet auf eine Repräsentation der *Stände* hin, wie sie in den preußischen Provinzialständen[17] schon teilweise ausgeführt ist. Kurz, er kennt keine allgemeinen, keine staatsbürgerlichen, keine Menschenrechte, er kennt nur Korporationsrechte, Monopole, Privilegien. Deren wird er eine Masse geben, soviel wie er kann, ohne seine absolute Gewalt durch positiv-gesetzliche Bestimmungen zu beschränken. Vielleicht auch mehr. Vielleicht hat er schon jetzt, trotz der Königsberger und Breslauer Bescheide[191], im geheimen die Absicht, wenn er seine theologische Politik weit genug durchgeführt hat, das Werk durch Erteilung einer reichsständisch-mittelalterlichen Verfassung zu krönen und seinen möglicherweise andersgesinnten Nachfolgern die Hände dadurch zu binden. Konsequent wäre es – ob aber seine Theologie das zuläßt, steht dahin.

Wie schwankend und haltlos, wie inkonsequent dies System schon in sich selbst ist, haben wir gesehen; die Einführung desselben in die Praxis muß notwendigerweise neue Schwankungen und Inkonsequenzen herbeiführen. Der kalte preußische Beamtenstaat, das Kontrollewesen, die schnarrende Staatsmaschine will von der schönen, glänzenden, vertrauensvollen Romantik nichts wissen. Das Volk steht im Durchschnitt auf einer noch zu niedrigen Stufe der politischen Bildung, um das System des christlichen Königs durchschauen zu können. Der Haß gegen die Privilegien des Adels, gegen die Anmaßungen der Geistlichkeit jeder Konfession ist indes zu tief eingewurzelt, als daß Friedrich Wilhelm bei ganz offenem Verfahren hieran nicht scheitern müßte. Daher das bisher befolgte ängstliche Sondierungssystem, mit welchem er zuerst die öffentliche Meinung ausforschte und dann immer noch Zeit genug behielt, eine zu anstößige Maßregel zurückzuziehen. Daher die Methode, seine Minister vorzuschieben und bei zu gewaltsamen Handlungen

derselben sie zu desavouieren, wobei nur das merkwürdig ist, daß ein preußischer Minister sich das gefallen läßt, ohne seine Entlassung einzureichen. Namentlich mit Rochow geschah dies früher, und binnen kurzem wird Herr Eichhorn an die Reihe kommen, obwohl ihn der König noch jüngst für einen Ehrenmann erklärt und seinen Handlungen Beifall gezollt hat. Ohne solche theologische Mittel würde Friedrich Wilhelm IV. längst die Liebe des Volks verscherzt haben, die er sich bis jetzt nur noch durch seinen offenen, jovialen Charakter, durch möglichst große Liebenswürdigkeit und Leutseligkeit und durch seinen rücksichtslosen Witz, der selbst gekrönte Häupter nicht verschonen soll, erhalten hat. Auch hütet er sich wohl, die zu anstößigen oder gar die unvermeidlichen schlimmen Seiten seines Systems herauszukehren; er spricht im Gegenteil davon, als wenn es lauter Pracht und Herrlichkeit und Freiheit wäre, und läßt sich nur da ganz gehen, wo sein System anscheinend liberaler ist als die bestehende preußische Bevormundung; wo er aber illiberal erscheinen würde, hält er sich klugerweise zurück. Zudem, während er den gewöhnlichen Konstitutionalismus stets mit den Ehrennamen: oberflächlich und ordinär belegt, hat er sich dessen Terminologie dennoch angeeignet und gebraucht sie in seinen Reden – soll man sagen als Ausdruck oder als Verdeckung seiner Ideen? – mit vielem Geschick. Genauso machen es die modernen Vermittlungstheologen, die sich ebenfalls politischer Redeweisen mit Vorliebe bedienen und sich so den Forderungen der Zeit zu akkommodieren wähnen. Bruno Bauer nennt das kurzweg Heuchelei.

Was die Finanzverwaltung unter Friedrich Wilhelm IV. betrifft, so hat er sich nicht an die Art von Zivilliste halten können, die sein Vater für sich festsetzte, indem dieser *gesetzlich* bestimmte, daß vom Ertrage der Domänen jährlich $2^1/_2$ Million Taler für den König und sein Haus bestimmt, das übrige aber, gleich allen andern Einkünften, zu Staatszwecken verwendet werden sollte. Man kann dem Könige nachrechnen, selbst wenn man seine Privateinkünfte hinzuzählt, daß er mehr verbraucht als $2^1/_2$ Millionen – und doch sollte von diesen noch die Apanage der andern Prinzen bestritten werden. Bülow-Cummerow hat zudem erwiesen, daß die sogenannte Rechnungsablage des preußischen Staats rein illusorisch sei.[118] Es ist also durchaus Geheimnis, wie die Staatseinkünfte verwaltet werden. Der vielbesprochene Steuererlaß ist kaum der Rede wert und hätte schon unter dem vorigen Könige längst eintreten können, wenn dieser es nicht gescheut hätte, je in die Notwendigkeit einer Steuererhöhung zu kommen.

Ich glaube hiermit über Friedrich Wilhelm IV. genug gesagt zu haben. Es versteht sich bei seinem unbezweifelt gutmütigen Charakter von selbst, daß er in Dingen, die mit seiner Theorie nicht in Berührung stehen, auf-

richtig das tut, was die öffentliche Stimme von ihm fordert und was wirklich gut ist. Es bleibt nur noch die Frage, ob er jemals sein System durchsetzen werde? Darauf läßt sich glücklicherweise nur mit Nein antworten. Das preußische Volk hat seit einem Jahre, seit der angeblich freieren Bewegung der Presse, die im Augenblick wieder die unfreiste geworden ist, einen Aufschwung genommen, der mit der Geringfügigkeit jener Maßregel fast in gar keinem Verhältnis steht. Der Druck der Zensur hält in Preußen eine so ungemeine Masse von Kräften gefesselt, daß die geringste Erleichterung eine unverhältnismäßig starke Reaktion derselben hervorruft. Die öffentliche Meinung in Preußen konzentriert sich immer mehr auf zwei Dinge: Repräsentativverfassung und besonders Preßfreiheit; der König mag sich stellen, wie er will, man wird ihm vorläufig die letztere abnötigen, und besitzt man diese, so muß die Verfassung in einem Jahre nachfolgen. Ist aber eine Repräsentation erst da, so läßt sich gar nicht absehen, welchen Gang Preußen dann nehmen wird. Eine der ersten Folgen wird die Zerstörung der russischen Allianz sein, wenn der König nicht schon früher genötigt sein sollte, diese Folge seines Prinzips fahrenzulassen. Dann aber kann noch manches folgen, und Preußens jetzige Lage hat viel Ähnlichkeit mit der Frankreichs vor – doch ich enthalte mich aller voreiligen Schlüsse.

F. O.

Geschrieben ungefähr im Oktober 1842.

Nach: „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", Zürich und Winterthur 1843.

Friedrich Engels

Englische Ansicht über die innern Krisen

[„Rheinische Zeitung" Nr. 342 vom 8. Dezember 1842]

*** *London*, 3. Dez. Wenn man sich im stillen eine Zeitlang mit den englischen Zuständen beschäftigt, wenn man sich über die schwache Grundlage, auf der das ganze künstliche Gebäude der sozialen und politischen Wohlfahrt Englands ruht, Klarheit verschafft hat und nun auf einmal mitten in das englische Treiben hineinversetzt wird, so staunt man über die merkwürdige Ruhe und Zuversicht, womit hier jedermann der Zukunft entgegensieht. Die herrschenden Klassen, gleichviel ob Mittelstand oder Aristokratie, Whigs oder Tories, haben nun schon so lange das Land regiert, daß das Aufkommen einer andern Partei ihnen eine Unmöglichkeit scheint. Man mag ihnen ihre Sünden, ihre Haltlosigkeit, ihre schwankende Politik, ihre Blindheit und Verstocktheit, man mag ihnen den schwindelnden Zustand des Landes, der eine Frucht ihrer Prinzipien ist, noch so sehr vorhalten, sie bleiben bei ihrer unerschütterlichen Sicherheit und trauen sich die Kraft zu, das Land einer bessern Lage zuzuführen. Und wenn eine Revolution in England unmöglich ist, wie sie wenigstens behaupten, so haben sie allerdings für ihre Herrschaft wenig zu fürchten. Wenn der Chartismus sich so lange geduldet, bis er die Majorität im Unterhause für sich gewonnen hat, kann er noch manches Jahr Meetings halten und die sechs Punkte der Volks-Charte[192] verlangen; die Mittelklasse wird sich nie durch Bewilligung des allgemeinen Stimmrechts von der Besetzung des Unterhauses ausschließen, da sie, eine notwendige Konsequenz der Nachgiebigkeit in diesem Punkte, alsdann von der Unzahl der Nichtbesitzenden überstimmt werden würde. Daher hat der Chartismus unter den Gebildeten in England noch gar keine Wurzel schlagen können und wird es auch so bald noch nicht. Wenn man hier von Chartisten und Radikalen spricht, so versteht man fast durchgängig die Hefe des Volkes, die Masse der Proletarier darunter, und es ist wahr, die wenigen gebildeten Stimmführer der Partei verschwinden unter der Masse.

Auch abgesehen vom politischen Interesse, kann der Mittelstand nur Whig oder Tory, nie Chartist sein. Sein Prinzip ist die Aufrechthaltung des Bestehenden; der „gesetzliche Fortschritt" und das allgemeine Stimmrecht würde bei der jetzigen Lage Englands eine Revolution unfehlbar nach sich ziehen. So ist es denn ganz natürlich, daß der praktische Engländer, dem die Politik ein Zahlenverhältnis oder gar ein Handelsgeschäft ist, von der im stillen furchtbar anwachsenden Macht des Chartismus gar keine Notiz nimmt, weil sie sich nicht in Zahlen ausdrücken läßt oder doch nur in solchen, die in Beziehung auf die Regierung und das Parlament Nullen *vor* der Eins sind. Es gibt aber Dinge, die über das Zahlenverhältnis hinausgehen, und daran wird die Superklugheit des englischen Whiggismus und Toryismus schon scheitern, wenn ihre Zeit gekommen sein wird.

Friedrich Engels

Die innern Krisen

[„Rheinische Zeitung“ Nr. 343 vom 9. Dezember 1842]

× *London,* den 30. November. Ist in England eine Revolution möglich oder gar wahrscheinlich? Das ist die Frage, von der die Zukunft Englands abhängt. Legt sie dem Engländer vor, und er wird euch mit tausend schönen Gründen beweisen, daß von einer Revolution gar die Rede nicht sein kann. Er wird euch sagen, daß England sich allerdings für den Augenblick in einer kritischen Lage befindet, daß es aber in seinem Reichtum, seiner Industrie und seinen Institutionen die Mittel und Wege besitzt, sich ohne gewaltsame Erschütterungen herauszuarbeiten, daß seine Verfassung Elastizität genug hat, um die heftigsten Stöße der Prinzipienkämpfe zu überdauern und allen von den Umständen aufgedrungenen Veränderungen ohne Gefahr für ihre Grundlagen sich unterwerfen zu können. Er wird euch sagen, daß selbst die unterste Volksklasse wohl weiß, daß sie bei einer Revolution nur zu verlieren hat, weil jede Störung der öffentlichen Ruhe nur eine Stockung des Geschäfts und damit eine allgemeine Arbeitslosigkeit und Hungersnot nach sich ziehen kann. Kurz, er wird euch soviel klare und einleuchtende Dinge vorbringen, daß ihr am Ende meint, es stehe wirklich so schlimm nicht mit England, und man mache sich auf dem Kontinent allerlei Phantasien über die Lage dieses Staates, die vor der handgreiflichen Wirklichkeit, vor der genauern Kenntnis der Sache wie Seifenblasen zerplatzen müßten. Und diese Meinung ist auch die einzig mögliche, sobald man sich auf den national-englischen Standpunkt der unmittelbaren Praxis, der materiellen Interessen stellt, d. h., sobald man den beregenden Gedanken außer Augen läßt, die Basis über der Oberfläche vergißt, den Wald vor Bäumen nicht sieht. Es ist eine Sache, die sich in Deutschland von selbst versteht, die aber dem verstockten Briten nicht beizubringen ist, daß die sogenannten materiellen Interessen niemals in der Geschichte als selbständige, leitende Zwecke auftreten können, sondern daß sie stets, unbewußt oder bewußt, einem Prinzip dienen, das die Fäden des

historischen Fortschritts leitet. Darum ist es ein Ding der Unmöglichkeit, daß ein Staat wie England, dessen politische Exklusivität und Selbstgenügsamkeit am Ende um einige Jahrhunderte gegen den Kontinent zurückgeblieben ist, ein Staat, der von der Freiheit nur die Willkür kennt, der bis über die Ohren im Mittelalter steckt, daß ein solcher Staat nicht endlich mit der indes fortgeschrittenen, geistigen Entwickelung in Konflikt kommen sollte. Oder ist das nicht das Bild der politischen Lage Englands? Gibt es ein Land in der Welt, wo der Feudalismus in so ungebrochener Kraft besteht und nicht nur faktisch, sondern auch in der öffentlichen Meinung unangetastet bleibt? Besteht die vielgerühmte englische Freiheit in etwas anderm als in der rein formellen Willkür, innerhalb der bestehenden gesetzlichen Schranken tun und lassen zu können, was man Lust hat? Und was für Gesetze sind das! Ein Wust von verworrenen, einander widersprechenden Bestimmungen, die die Jurisprudenz zur reinen Sophistik herabgewürdigt haben, die von der Justiz nie befolgt werden, weil sie auf unsere Zeit nicht passen, die es zulassen, wenn anders die öffentliche Meinung und ihr Rechtsgefühl es zuließen, daß der ehrliche Mann wegen der unschuldigsten Handlung zum Verbrecher gestempelt wird. Ist das Unterhaus nicht eine rein durch Bestechung gewählte, dem Volke entfremdete Korporation? Tritt das Parlament nicht fortwährend den Willen des Volkes mit Füßen? Hat die öffentliche Meinung in allgemeinen Fragen den geringsten Einfluß auf die Regierung? Beschränkt sich ihre Macht nicht bloß auf den einzelnen Fall, auf die Kontrolle der Justiz und Verwaltung? Das sind alles Dinge, die selbst der verstockteste Engländer nicht unbedingt leugnet, und ein solcher Zustand soll sich halten können?

Aber ich will das Feld der Prinzipienfragen verlassen. In England, wenigstens unter den Parteien, die sich jetzt um die Herrschaft streiten, unter Whigs und Tories, kennt man keine Prinzipienkämpfe, man kennt nur Konflikte der materiellen Interessen. Es ist also billig, daß auch dieser Seite ihr Recht widerfahre. England ist von Natur ein armes Land, das außer seiner geographischen Lage, seinen Eisenminen und Kohlengruben nur einige fette Weiden, sonst keine Fruchtbarkeit oder irgendeinen andern natürlichen Reichtum besitzt. Es ist also durchaus auf Handel, Schiffahrt und Industrie angewiesen und hat sich auch durch diese zu der Höhe aufzuschwingen gewußt, die es einnimmt. In der Natur der Sache liegt aber, daß ein Land, wenn es diesen Weg eingeschlagen hat, sich nur durch fortwährende Steigerung der industriellen Produktion auf der einmal erreichten Höhe halten kann; und Stillstand wäre auch hier ein Rückschritt.

Es ist ferner eine natürliche Folge aus den Voraussetzungen des Industriestaats, daß er, um die Quelle seines Reichtums zu schützen, die industriellen

Produkte anderer Länder mit Prohibitivzöllen von sich abhalten muß. Da aber die inländische Industrie die Preise ihrer Produkte mit den Zöllen auf auswärtige Produkte erhöht, so ist auch hierin die Notwendigkeit gegeben, die Zölle fortwährend zu erhöhen, damit die auswärtige Konkurrenz, dem angenommenen Prinzipe gemäß, ausgeschlossen bleibe. So würde sich also hier von zwei Seiten her ein Prozeß ins Endlose ergeben, und der Widerspruch, der in dem Begriffe des Industriestaats liegt, zeigte sich schon hier. Aber wir brauchen hier diese philosophischen Kategorien nicht einmal, um die Widersprüche aufzuzeigen, zwischen denen England eingekeilt liegt. Bei den zwei Steigerungen, der Produktion und der Zölle, die wir soeben betrachteten, haben auch noch andere Leute als die englischen Industriellen mitzusprechen. Zuerst das Ausland, das selbst Industrie besitzt und nicht nötig hat, sich zum Abzugsgraben für die englischen Produkte herzugeben, und dann die englischen Konsumenten, die sich eine solche Steigerung der Zölle ins Unendliche nicht gefallen lassen. Und gerade hier steht jetzt die Entwickelung des Industriestaats in England. Das Ausland will die englischen Produkte nicht, weil es selbst seinen Bedarf erzeugt, und die englischen Konsumenten verlangen einstimmig die Aufhebung der Prohibitivzölle. Schon aus der obigen Entwickelung ergibt sich, daß England hierdurch in ein doppeltes Dilemma gerät, zu dessen Lösung der bloße Industriestaat nicht fähig ist; aber auch die unmittelbare Anschauung der Verhältnisse bestätigt dies.

Um zuerst von den Zöllen zu reden, so ist es selbst in England anerkannt, daß fast in allen Artikeln die niedrigern Qualitäten von den deutschen und französischen Fabriken besser und billiger geliefert werden; ebenso eine Masse anderer Artikel, in deren Fabrikation die Engländer gegen den Kontinent zurück sind. Mit diesen würde England schon bei Aufhebung des Prohibitivsystems sogleich überschwemmt werden, und die englische Industrie erhielte dadurch den Todesstoß. Andererseits ist jetzt die Maschinenausfuhr in England freigegeben, und da in der Maschinenfabrikation England bis jetzt keine Konkurrenz hat, so wird der Kontinent durch englische Maschinen nun desto mehr in den Stand gesetzt, mit England zu konkurrieren. Das Prohibitivsystem hat ferner die Staatseinkünfte Englands ruiniert und muß schon deswegen abgeschafft werden – wo ist nun hier ein Ausweg für den Industriestaat?

[„Rheinische Zeitung" Nr. 344 vom 10. Dezember 1842]

*** In Beziehung auf den Markt für die englischen Produkte haben Deutschland und Frankreich deutlich genug erklärt, daß sie, um England gefällig zu sein, ihre Industrie nicht länger preisgeben wollen. Die deutsche

Industrie namentlich hat ohnehin einen solchen Aufschwung genommen, daß sie die englische nicht mehr zu fürchten hat. Der Kontinentalmarkt ist für England verloren. Es bleiben ihm nur noch Amerika und seine eignen Kolonien, und nur in letzteren ist es durch seine Navigationsgesetze[193] vor fremder Konkurrenz gesichert. Die Kolonien aber sind lange nicht groß genug, um alle Produkte der immensen englischen Industrie konsumieren zu können, und überall anderswo wird die englische Industrie immer mehr durch die deutsche und französische verdrängt. Diese Verdrängung ist freilich nicht Schuld der englischen Industrie, sondern Schuld des Prohibitivsystems, das die Preise aller Lebensbedürfnisse und mit ihnen den Arbeitslohn auf eine unverhältnismäßige Höhe geschraubt hat. Dieser Arbeitslohn aber verteuert gerade die englischen Produkte sosehr gegen die Produkte der kontinentalen Industrie. So kann also England der Notwendigkeit nicht entgehen, seine Industrie zu beschränken. Das kann aber ebensowenig durchgeführt werden als der Übergang vom Prohibitivsystem zum freien Handel. Denn die Industrie bereichert zwar ein Land, aber sie schafft auch eine Klasse von Nichtbesitzenden, von absolut Armen, die von der Hand in den Mund lebt, die sich reißend vermehrt, eine Klasse, die nachher nicht wieder abzuschaffen ist, weil sie nie stabilen Besitz erwerben kann. Und der dritte Teil, fast die Hälfte aller Engländer, gehört dieser Klasse an. Die geringste Stockung im Handel macht einen großen Teil dieser Klasse, eine große Handelskrisis macht die ganze Klasse brotlos. Was bleibt diesen Leuten anders übrig, als zu revoltieren, wenn solche Umstände eintreten? Durch ihre Masse aber ist diese Klasse zur mächtigsten in England geworden, und wehe den englischen Reichen, wenn sie darüber zum Bewußtsein kommt.

Bis jetzt ist sie es freilich noch nicht. Der englische Proletarier ahnt erst seine Macht, und die Frucht dieser Ahnung war der Aufruhr des vergangenen Sommers[194]. Der Charakter dieses Aufruhrs ist auf dem Kontinente ganz verkannt worden. Man war wenigstens im Zweifel, ob die Sache nicht ernstlich werden könnte. Aber davon war für den, der die Sache an Ort und Stelle mit ansah, gar keine Rede. Erstlich beruhte die ganze Sache auf einer Illusion; weil einige Fabrikbesitzer ihren Lohn herabsetzen wollten, glaubten die sämtlichen Arbeiter der Baumwollen-, Kohlen- und Eisendistrikte ihre Stellung gefährdet, was gar nicht der Fall war. Sodann war die ganze Sache nicht vorbereitet, nicht organisiert, nicht geleitet. Die Turn-outs[1] hatten keinen Zweck und waren sich über die Art und Weise ihres Verfahrens noch weniger einig. Daher kam es, daß sie bei dem geringsten Widerstande von seiten der Be-

[1] Streikenden

hörden unschlüssig wurden und die Achtung vor dem Gesetz nicht überwinden konnten. Als die Chartisten sich der Zügel der Bewegung bemächtigten und vor den versammelten Volkshaufen die people's charter proklamieren ließen, war es zu spät. Die einzige leitende Idee, die den Arbeitern wie den Chartisten, denen sie eigentlich auch angehört, vorschwebte, war die einer Revolution auf gesetzlichem Wege – ein Widerspruch in sich selbst, eine praktische Unmöglichkeit, an deren Durchführung sie scheiterten. Gleich die erste, allen gemeinsame Maßregel, die Stillsetzung der Fabriken, war gewaltsam und ungesetzlich. Bei dieser Haltlosigkeit der ganzen Unternehmung würde sie gleich anfangs unterdrückt worden sein, wenn nicht die Verwaltung, der sie durchaus unerwartet kam, ebenso unschlüssig und mittellos gewesen wäre. Und dennoch reichte die geringe militärische und polizeiliche Macht hin, das Volk im Zaume zu halten. Man hat in Manchester gesehen, wie Tausende von Arbeitern auf den Squares durch vier oder fünf Dragoner, deren jeder einen Zugang besetzt hielt, eingeschlossen gehalten wurden. Die „gesetzliche Revolution" hatte alles gelähmt. So verlief sich die ganze Sache; jeder Arbeiter fing wieder an zu arbeiten, sobald seine Ersparnisse verbraucht waren und er also nichts mehr zu essen hatte. Der Nutzen, der für die Besitzlosen daraus hervorgegangen ist, bleibt aber bestehen; es ist das Bewußtsein, daß eine Revolution auf friedlichem Wege eine Unmöglichkeit ist und daß nur eine gewaltsame Umwälzung der bestehenden unnatürlichen Verhältnisse, ein radikaler Sturz der adligen und industriellen Aristokratie die materielle Lage der Proletarier verbessern kann. Von dieser gewaltsamen Revolution hält sie noch die dem Engländer eigentümliche Achtung vor dem Gesetz zurück; bei der oben dargelegten Lage Englands kann es aber nicht fehlen, daß in kurzer Zeit eine allgemeine Brotlosigkeit der Proletarier eintritt, und die Scheu vor dem Hungertode wird dann stärker sein als die Scheu vor dem Gesetz. Diese Revolution ist eine unausbleibliche für England; aber wie in allem, was in England vorgeht, werden die Interessen, und nicht die Prinzipien, diese Revolution beginnen und durchführen; erst aus den Interessen können sich die Prinzipien entwickeln, d.h., die Revolution wird keine politische, sondern eine soziale sein.

Friedrich Engels

Stellung der politischen Partei

[„Rheinische Zeitung" Nr. 358 vom 24. Dezember 1842]

† *Aus Lancashire,* 19. Dezember. So kompliziert die gegenwärtige Lage Englands erscheint, wenn man, wie der Engländer es tut, am Allernächsten, an der handgreiflichen Wirklichkeit, an der äußerlichen Praxis klebt, so einfach ist sie, wenn man die Äußerlichkeit auf ihren prinzipiellen Gehalt reduziert. Es gibt nur drei Parteien in England, die von Bedeutung sind, die Aristokratie des Grundbesitzes, die Aristokratie des Geldes und die radikale Demokratie. Die erstere, die der Tories, ist ihrer Natur und geschichtlichen Entwicklung nach die rein mittelalterliche, konsequente, reaktionäre Partei, der alte Adel, der mit der „historischen" Rechtsschule in Deutschland[1] fraternisiert und die Stütze des christlichen Staates bildet. Die zweite, die Whigpartei, hat ihren Kern in den Kaufleuten und Fabrikanten, deren Mehrzahl den sogenannten Mittelstand bilden. Dieser Mittelstand, zu dem alles gehört, was gentleman ist, d.h. sein anständiges Auskommen hat, ohne übermäßig reich zu sein, ist aber nur Mittelstand im Vergleich mit den reichen Adeligen und Kapitalisten; seine Stellung gegen den Arbeiter aber ist aristokratisch, und dies muß in einem Lande wie England, das nur von der Industrie lebt und also eine Masse Arbeiter besitzt, weit eher zum Bewußtsein kommen als z.B. in Deutschland, wo man die Handwerker und Bauern als Mittelstand begreift und jene ausgedehnte Klasse der Fabrikarbeiter gar nicht kennt. Hierdurch wird die Whigpartei in die zweideutige Stellung des juste-milieu hingedrängt, sobald die Klasse der Arbeiter anfängt, zum Bewußtsein zu kommen. Und dies geschieht in diesem Augenblick. Die radikal-demokratischen Prinzipien des Chartismus durchdringen die arbeitende Klasse täglich mehr und werden von ihr immer mehr als der Ausdruck ihres Gesamtbewußtseins erkannt. Jetzt

[1] Siehe vorl. Band, S. 78–85

indes ist diese Partei erst in der Bildung begriffen und kann deshalb noch nicht mit voller Energie auftreten.

Daß außer diesen drei Hauptparteien noch allerlei Übergangsnuancen existieren, versteht sich von selbst, und von diesen sind augenblicklich zwei von Bedeutung, obwohl sie alles prinzipiellen Gehalts entbehren. Die erste ist die Mitte zwischen Whiggismus und Toryismus, wie sie durch Peel und Russell repräsentiert wird, und der für die nächste Zukunft die Majorität im Unterhause, also das Ministerium sicher ist. Die andere ist die Mitte zwischen Whiggismus und Chartismus, die „radikale" Nuance, die durch ein halbes Dutzend Parlamentsmitglieder und einige Zeitschriften, namentlich den „Examiner", vertreten ist und deren Prinzipien, obwohl nicht ausgesprochen, der National Anti-Corn-Law League[195] zum Grunde liegen. Die erstere Fraktion muß durch die größere Entwicklung des Chartismus an Bedeutung gewinnen, weil sie ihm gegenüber die Einheit von Whig- und Toryprinzipien darstellten, die er grade behauptet. Die andere muß dadurch ganz in ihr Nichts zurückfallen. Die Stellung dieser Parteien gegeneinander zeigt sich am klarsten in ihrem Verhalten gegen die Korngesetze. Die Tories geben keinen Zollbreit nach. Der Adel weiß, daß seine Macht, außer der konstitutionellen Sphäre des Oberhauses, hauptsächlich in seinem Reichtum liegt. Durch eine Freigebung der Korneinfuhr würde er genötigt sein, mit den Pächtern neue Kontrakte auf billigere Bedingungen abzuschließen. Sein ganzer Reichtum ist Grundbesitz; der Wert des Grundbesitzes steht mit der Pacht in unabänderlichem Verhältnis und fällt mit ihr. Nun ist die Pacht augenblicklich so hoch, daß selbst bei dem jetzigen Zoll der Pächter ruiniert wird; eine Freigebung der Korneinfuhr würde diese Pacht und mit ihr den Wert des Grundeigentums um den dritten Teil herabsetzen. Grund genug für die Aristokratie, an ihrem wohlerworbenen Recht, das den Ackerbau ruiniert und die Armen des Landes aushungert, festzuhalten. Die Whigs, das allzeit fertige juste-milieu, haben einen festen Zoll von acht Schilling per Quarter vorgeschlagen; dieser Zoll ist grade niedrig genug, um fremdes Korn hereinzulassen und dem Pächter den Markt verderben zu können, und grade hoch genug, um dem Pächter allen Grund zur Forderung neuer Pachtbedingungen zu nehmen und für das Land einen durchschnittlich ebenso hohen Brotpreis zu stellen, wie er jetzt existiert. Die Weisheit des juste-milieu ruiniert also das Land noch weit sicherer als die Verstocktheit der konsequenten Reaktion. Die „Radikalen" sind hier einmal wirklich radikal und fordern freie Korneinfuhr. Aber der „Examiner" hat diesen Mut auch erst seit acht Tagen, und die Anti-Corn-Law League war von vornherein so sehr bloß gegen die bestehenden Korngesetze und die sliding-scale[196] gerichtet, daß

sie bis zuletzt immerfort die Whigs unterstützte. Allmählich indes ist die absolute Freiheit der Korneinfuhr und überhaupt „freier Handel" das Feldgeschrei der Radikalen geworden, und die Whigs schreien gutmütig mit nach „freiem Handel", worunter sie juste-milieu-Zölle verstehen. Daß die Chartisten von Kornzöllen nichts wissen wollen, versteht sich von selbst. Was wird aber daraus werden? Daß die Korneinfuhr frei werden muß, ist so gewiß, wie daß die Tories stürzen müssen, auf friedlichem oder gewaltsamem Wege. Nur über die Art dieser Veränderung kann man streiten. Wahrscheinlich wird schon die nächste Parlamentssession den Abfall Peels von der sliding-scale und damit vom vollen Toryismus bringen. Der Adel wird in allem nachgeben, was ihn nicht zwingt, seine Pachtsätze zu erniedrigen, weiter aber nichts. Die Koalition Peel-Russell, das parlamentarische Zentrum, hat jedenfalls die nächste Chance fürs Ministerium und wird die Entscheidung der Kornfrage durch seine juste-milieu-Maßregeln so lange wie möglich aufhalten. Wie lange aber, das hängt nicht von ihr ab, sondern vom Volk.

Friedrich Engels

Lage der arbeitenden Klasse in England

[„Rheinische Zeitung" Nr. 359 vom 25. Dezember 1842]

† *Aus Lancashire,* 20. Dez. Die Lage der arbeitenden Klassen in England wird täglich prekärer. Für den Augenblick hat es freilich den Anschein, als wäre es so schlimm nicht; in den Baumwolldistrikten sind die meisten Leute beschäftigt, in Manchester kommt vielleicht auf zehn Arbeiter nur ein Unbeschäftigter, in Bolton und Birmingham mag das Verhältnis dasselbe sein, und wenn der englische Arbeiter beschäftigt ist, ist er auch zufrieden. Und er kann es auch sein, wenigstens der Baumwollenarbeiter, wenn er sein Los mit dem seiner Schicksalsgenossen in Deutschland und Frankreich vergleicht. Dort hat der Arbeiter knapp genug, um von Kartoffeln und Brot leben zu können; glücklich, wer einmal die Woche Fleisch bekommt. Hier ißt er täglich sein Rindfleisch und bekommt für sein Geld einen kräftigern Braten als der Reichste in Deutschland. Zweimal des Tages hat er Tee und behält immer noch Geld genug übrig, um mittags ein Glas Porter und abends brandy and water trinken zu können. Das ist die Lebensart der meisten Arbeiter in Manchester bei einer täglich zwölfstündigen Arbeit. Aber wie lange dauert das! Bei der geringsten Schwankung im Handel werden Tausende von Arbeitern brotlos; ihre geringen Ersparnisse sind bald verzehrt, und dann steht der Hungertod vor ihnen. Und eine solche Krisis muß in ein paar Jahren wieder eintreten. Dieselbe vermehrte Produktion, die jetzt den „paupers" Arbeit verschafft und die auf den chinesischen Markt spekuliert, muß eine Unmasse Waren und eine Stockung des Absatzes hervorbringen, in deren Gefolge wieder eine allgemeine Brotlosigkeit der Arbeiter ist. Sodann ist die Lage der Baumwollenarbeiter die beste. In den Kohlenminen haben die Arbeiter die schwersten und ungesundesten Arbeiten für einen geringen Lohn zu verrichten. Die Folge davon ist, daß diese Arbeiterklasse einen weit größern Ingrimm gegen die Reichen hegt als die andern working men und daher durch Raub, Mißhandlungen der Reicheren etc. sich besonders auszeichnet. So sind

hier in Manchester die „Bolton people“[197] ordentlich gefürchtet, wie sie sich denn auch bei den Sommerunruhen[194] am entschlossensten gezeigt haben. In ähnlichem Rufe stehen die Eisenarbeiter, wie überhaupt alle, die schwere körperliche Arbeiten zu verrichten haben. Wenn alle diese schon jetzt knapp leben können, was soll aus ihnen werden, wenn die geringste Stockung im Geschäft eintritt? Die Arbeiter haben zwar Kassen unter sich gebildet, deren Fonds durch wöchentliche Beiträge vermehrt wird und die Unbeschäftigten unterstützen soll; aber auch diese reichen nur dann aus, wenn die Manufakturen gut gehen, denn selbst dann sind noch immer Brotlose genug da. Sowie die Arbeitslosigkeit allgemein wird, so hört auch diese Hülfsquelle auf. Schottland ist augenblicklich der Sündenbock, wo die Manufakturen stocken; denn bei der Ausdehnung der englischen Industrie gibt es immer einen oder den andern Bezirk, der leidet. In der ganzen Umgegend von Glasgow nimmt die Arbeitslosigkeit täglich zu. In Paisley, einer verhältnismäßig kleinen Stadt, waren vor vierzehn Tagen 7000 „unemployed“; jetzt sind ihrer schon 10000. Die ohnehin schon geringen Zusendungen aus den Unterstützungskassen sind noch um die Hälfte vermindert worden, weil die Fonds ausgehen; ein Meeting der Noblemen und Gentlemen der Grafschaft hat eine Subskription beschlossen, die 3000 Pfund einbringen soll; aber dies Mittel ist auch schon abgenutzt, und die Herren selbst hoffen im stillen nur auf einen Ertrag von höchstens 400 Pfund. Es kommt zuletzt darauf alles hinaus, daß England sich mit seiner Industrie nicht nur eine große Klasse von Besitzlosen, sondern auch unter dieser eine immer nicht unbedeutende Klasse von Brotlosen auf den Hals geladen hat, die es nicht loswerden kann. Diese Leute müssen sehen, wie sie sich durchschlagen; der Staat gibt sie auf, ja stößt sie von sich. Wer kann es ihnen verübeln, wenn die Männer sich auf den Straßenraub oder Einbruch, die Weiber auf den Diebstahl und die Prostitution werfen? Aber der Staat kümmert sich nicht drum, ob der Hunger bitter oder süß ist, sondern sperrt sie in seine Gefängnisse oder deportiert sie in die Verbrecherkolonien, und wenn er sie freiläßt, so hat er das zufriedenstellende Resultat, aus Brotlosen Sittenlose gemacht zu haben. Und der Humor von der ganzen Geschichte ist, daß der hochweise Whig und „Radikale“ fortwährend nicht begreift, woher bei einer solchen Lage des Landes der Chartismus herkommt, und wie die Chartisten nur glauben mögen, daß sie auch nur die geringste Chance in England haben.

Friedrich Engels

Die Korngesetze

[„Rheinische Zeitung" Nr. 360/361 vom 27. Dezember 1842]

† *Aus Lancashire*, 22. Dez. Die bestehenden Korngesetze[163] gehen ihrem Ende rasch entgegen. Das Volk hat eine wahre Wut auf die „Brottaxe", und die Tories mögen machen, was sie wollen, sie können gegen den Andrang der erbitterten Masse nicht standhalten. Sir Robert Peel hat das Parlament bis zum zweiten Februar vertagt – sechs Wochen Zeit für die Opposition, jene Wut noch mehr zu schüren. Peel wird sich gleich von vornherein bei Eröffnung der neuen Session über die sliding-scale[196] zu erklären haben; man glaubt allgemein, daß er in seiner Ansicht über sie wenigstens wankend geworden ist. Entschließt er sich, sie fallenzulassen, so wird die strengere Torypartei das Ministerium ohne Zweifel verlassen und den gemäßigten Whigs Platz machen, so daß schon dann die Koalition Peel-Russell zustande käme. In jedem Falle wird die Aristokratie sich hartnäckig verteidigen, und ich meinerseits glaube nicht, daß sie gutwillig zur Freigebung der Korneinfuhr zu bringen ist. Der englische Adel hat die Reformbill[198] und die Emanzipation der Katholiken[199] durchgehen lassen, aber die Selbstüberwindung, die ihm dies gekostet hat, würde nichts sein gegen die, mit der er die Korngesetze abschaffte. Was ist die Schwächung des aristokratischen Einflusses auf die Wahl des Unterhauses gegen die Herabsetzung des Vermögens aller englischen Adligen um 30 Prozent? Und wenn schon die beiden obigen Bills solche Kämpfe gemacht haben, wenn die Reformbill nur mit Hülfe von Volksaufständen, mit Steinwürfen in die Fenster der Aristokraten durchgesetzt wurde, dann sollte der Adel es bei dieser Frage nicht darauf ankommen lassen, ob das Volk mutig und stark genug ist, seinen Willen durchzuführen? Ohnehin haben die Sommerunruhen[194] dem Adel ja gezeigt, wie wenig das englische Volk taugt, wenn es revoltiert. Ich bin fest überzeugt, daß die Aristokratie diesmal standhalten wird, bis ihr das Messer an der Kehle sitzt. Daß das Volk aber nicht lange mehr von jedem Pfunde Brot, das es verzehrt, der Aristo-

kratie einen Penny (zehn Pfennige preußisch) bezahlen wird, ist gewiß. Dafür hat die Anti-Corn-Law League[195] gesorgt. Ihre Tätigkeit ist ungeheuer gewesen, einen genauern Bericht darüber behalte ich mir vor. Soviel für heute, daß eines der wichtigsten Resultate, das teils die Korngesetze, teils die League hervorgebracht haben, die Befreiung der Pächter von dem moralischen Einfluß ihrer adligen Grundbesitzer ist. Bisher war niemand gegen politische Verhältnisse gleichgültiger gewesen als die englischen Pächter, d.h. der ganze ackerbauende Teil der Nation. Der Landlord (Gutsbesitzer) war, wie sich von selbst versteht, Tory und jagte jeden Pächter fort, der bei den Parlamentswahlen gegen die Tories stimmte. Daher kam es denn, daß die 252 Parlamentsglieder, welche das platte Land im vereinigten Königreiche zu wählen hat, regelmäßig fast lauter Tories waren. Durch die Wirkungen der Korngesetze sowie durch die Publikationen der League, die in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet wurden, ist aber nun in dem Pächter der politische Sinn geweckt worden. Er hat eingesehen, daß sein Interesse nicht mit dem des Landlords identisch, sondern ihm gerade entgegengesetzt ist, und daß die Korngesetze für niemand ungünstiger gewesen sind als für ihn. Daher ist denn auch eine bedeutende Veränderung unter den Pächtern vorgegangen; die Mehrzahl derselben ist jetzt Whig, und da es den Landlords schwerfallen dürfte, jetzt noch einen durchgreifenden Einfluß auf die Stimme der Pächter bei den Wahlen auszuüben, so werden die 252 Tories wohl bald in ebensoviel Whigs übergehen. Wenn dieser Übergang auch nur bei der Hälfte einträte, so würde dadurch schon die Gestalt des Unterhauses bedeutend verändert werden, indem hierdurch die Majorität des Unterhauses den Whigs für immer gesichert wäre. Und das *muß* geschehen. Vollends wenn die Korngesetze aufgehoben wären, denn dann wäre der Pächter ganz unabhängig gegen den Landlord, weil von jener Aufhebung an die Pachtkontrakte unter ganz neuen Bedingungen geschlossen werden müssen. Die Aristokratie hat wunders einen klugen Streich zu machen gemeint, als sie die Korngesetze gab; aber das Geld, was sie dadurch bekommen hat, wiegt lange nicht den Nachteil auf, den ihr jene Gesetze gebracht haben. Und dieser Nachteil besteht eben darin, daß von nun an die Aristokratie nicht mehr als die Vertreterin des Ackerbaus, sondern ihrer eigenen selbstsüchtigen Interessen dasteht.

Friedrich Engels

Briefe aus London

I

[„Schweizerischer Republikaner" Nr. 39 vom 16. Mai 1843]

Die demokratische Partei in England macht reißende Fortschritte. Während Whiggismus und Toryismus, Geldaristokratie und Adelsaristokratie in der „Nationalplauderstube", wie der Tory Thomas Carlyle, oder in dem „Hause, das sich anmaßt, die Gemeinden von England vertreten zu wollen", wie der Chartist Feargus O'Connor sagt, einen langweiligen Zungenstreit um des Kaisers Bart führen, während die Staatskirche allen ihren Einfluß auf die bigotten Neigungen der Nation aufbietet, um ihr verrottetes Gebäude noch etwas aufrechtzuerhalten, während die Anti-Korngesetz-Ligue[195] Hunderttausende wegwirft, in der wahnsinnigen Hoffnung, dafür Millionen in die Taschen der baumwollspinnenden Lords strömen zu sehen – währenddes schreitet der verachtete und verspottete Sozialismus ruhig und sicher voran und drängt sich allmählich der öffentlichen Meinung auf, währenddes hat sich in ein paar Jahren eine neue, unzählbare Partei unter der Fahne der Volks-Charte[192] gebildet und eine so energische Art der Agitation angenommen, daß O'Connell und die Ligue dagegen Stümper und Pfuscher sind. Es ist bekannt, daß in England die Parteien mit den sozialen Stufen und Klassen identisch sind; daß die Tories identisch mit dem Adel und der bigotten, streng orthodoxen Fraktion der Hochkirche[200] sind, daß die Whigs aus den Fabrikanten, Kaufleuten und Dissenters[201], im ganzen aus der höhern Mittelklasse bestehen, daß die niedere Mittelklasse die sogenannten „Radikalen" ausmacht und endlich der Chartismus seine Stärke in den working men, den Proletariern, hat. Der Sozialismus bildet keine geschlossene politische Partei, rekrutiert sich aber im ganzen aus der niedern Mittelklasse und den Proletariern. So zeigt England das merkwürdige Faktum, daß, je tiefer eine Klasse in der Gesellschaft steht, je „ungebildeter" sie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, desto näher steht sie dem Fortschritt, desto mehr Zukunft hat sie. Im ganzen ist dies der Charakter jeder revolutionären Epoche,

wie dies namentlich bei der religiösen Revolution, deren Produkt das Christentum war, sich zeigte: „selig sind die Armen", „die Weisheit dieser Welt ist zur Torheit geworden" usw. Aber so deutlich ausgeprägt, so scharf abgestuft wie jetzt in England, erschien dies Vorzeichen einer großen Umwälzung wohl noch nie. In Deutschland geht die Bewegung von der nicht nur gebildeten, sondern sogar gelehrten Klasse aus; in England sind die Gebildeten und vollends die Gelehrten seit dreihundert Jahren taub und blind gegen die Zeichen der Zeit. Der elende Schlendrian der englischen Universitäten, gegen den unsere deutschen Hochschulen noch golden sind, ist weltbekannt; aber welcher Art die Werke der ersten englischen Theologen und selbst eines Teils der ersten englischen Naturforscher sind, was für erbärmlich reaktionäre Schriften die Masse der wöchentlichen „Liste neuer Bücher" ausmachen, das läßt man sich auf dem Kontinent nicht träumen. England ist das Vaterland der Nationalökonomie; aber wie steht die Wissenschaft unter den Professoren und praktischen Politikern? Die Handelsfreiheit Adam Smiths ist in die wahnsinnige Konsequenz der Malthusschen Bevölkerungstheorie hineingetrieben worden und hat nichts produziert als eine neue zivilisiertere Gestalt des alten Monopolsystems, die in den heutigen Tories ihre Vertreter findet und die den Malthusschen Unsinn mit Erfolg bekämpft hat – aber zuletzt doch wieder auf Malthussche Konsequenzen getrieben wird. Inkonsequenz und Heuchelei auf allen Seiten, während die schlagenden ökonomischen Traktate der Sozialisten und zum Teil auch der Chartisten mit Verachtung beiseite gelegt werden und nur unter den niedern Ständen Leser finden. Strauß' „Leben Jesu" wurde ins Englische übersetzt. Kein „respektabler" Buchhändler wollte es drucken; endlich erschien es heftweise, 3 Pence das Heft, und zwar im Verlage eines ganz untergeordneten, aber energischen Antiquars. So ging es mit Übersetzungen von Rousseau, Voltaire, Holbach usw. Byron und Shelley werden fast nur von den untern Ständen gelesen; des letztern Werk dürfte kein „respektabler" Mann auf seinem Tische liegen haben, ohne in den schrecklichsten Verruf zu kommen. Es bleibt dabei: selig sind die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich, und wie lange wird's dauern – auch das Reich dieser Welt.

Dem Parlament liegt jetzt Sir J. Grahams Bill über die Erziehung der in den Fabriken arbeitenden Kinder vor, wonach die Arbeitszeit derselben beschränkt, der Schulzwang eingeführt und die Hochkirche mit der Aufsicht über die Schulen beschenkt werden soll. Diese Bill hat natürlich allgemeine Bewegung hervorgerufen und den Parteien wieder Gelegenheit gegeben, ihre Stärke zu messen. Die Whigs wollen die Bill ganz verworfen haben, weil sie die Dissenters von der Jugenderziehung verdrängt und den Fabrikanten

durch die Beschränkung der Arbeitszeit der Kinder Verlegenheiten bereitet. Unter den Chartisten und Sozialisten gibt sich dagegen eine bedeutende Zustimmung zu der allgemeinen, humanen Tendenz der Bill, mit Ausnahme der auf die Hochkirche bezüglichen Klauseln, kund. Lancashire, der Hauptsitz der Fabriken, ist natürlich auch der Hauptsitz der auf obige Bill bezüglichen Agitationen. Die Tories sind hier in den Städten durchaus machtlos; ihre desfallsigen Meetings waren auch nicht öffentlich. Die Dissenters versammelten sich erst in Korporationen, um gegen die Bill zu petitionieren, und ließen dann im Verein mit den liberalen Fabrikanten Stadtmeetings berufen. Ein solches Stadtmeeting wird vom obersten städtischen Beamten berufen, ist ganz öffentlich, und jeder Einwohner hat das Recht, zu sprechen. Hier also kann, wenn der Versammlungssaal groß genug ist, nur die stärkste und energischste Partei siegen. Und in allen bis jetzt berufenen Stadtmeetings haben die Chartisten und Sozialisten gesiegt. Das erste war in Stockport, wo die Resolutionen der Whigs nur eine Stimme, die der Chartisten das ganze Meeting für sich hatten, und so der whiggische Mayor von Stockport als Präsident des Meetings genötigt war, eine chartistische Petition zu unterschreiben und an ein chartistisches Parlamentsmitglied (Duncombe) zur Überreichung einzusenden. Das zweite war in Salford, einer Art Vorstadt von Manchester mit etwa 100000 Einwohnern; ich war dort. Die Whigs hatten alle Vorkehrungen getroffen, um sich den Sieg zu verschaffen; der Borough-reeve[1] nahm den Präsidentenstuhl ein und sprach viel von Unparteilichkeit; als aber ein Chartist fragte, ob Diskussion erlaubt sei, erhielt er zur Antwort: ja, wenn das Meeting vorüber sei! Die erste Resolution sollte durchgeschmuggelt werden, aber die Chartisten waren auf ihrer Hut und vereitelten es. Als ein Chartist die Plattform bestieg, kam ein dissentierender Geistlicher und wollte ihn herunterwerfen! Alles ging indes noch gut, bis zuletzt, als eine Petition im Sinne der Whigs vorgeschlagen wurde. Da trat ein Chartist auf und schlug ein Amendement vor; alsbald stand der Präsident und sein ganzer Whigschweif auf und verließ den Saal. Das Meeting wurde nichtsdestoweniger fortgesetzt und die chartistische Petition zur Abstimmung gebracht; aber gerade im rechten Augenblick machten die Polizeibeamten, die sich schon mehrere Male zugunsten der Whigs ins Mittel gelegt hatten, die Lichter aus und zwangen das Meeting, sich zu trennen. Nichtsdestoweniger ließen die Whigs in der nächsten Lokalzeitung ihre sämtlichen Resolutionen als durchgegangen einrücken, und der Borough-reeve war ehrlos genug, seinen Namen „in Vertretung und auf Befehl des Meetings" zu unterzeichnen! Das

[1] Bürgermeister

ist Whigrechtlichkeit! Das dritte Meeting war zwei Tage später in Manchester, und hier trugen die radikalen Parteien gleichfalls den glänzendsten Sieg davon. Obwohl die Stunde so gewählt war, daß die meisten Fabrikarbeiter nicht anwesend sein konnten, war doch eine bedeutende Majorität von Chartisten und Sozialisten im Saal. Die Whigs beschränkten sich rein auf die Punkte, welche ihnen mit den Chartisten gemeinsam waren; ein Sozialist und ein Chartist sprachen von der Plattform und gaben den Whigs das Zeugnis, daß sie sich heute als gute Chartisten aufgeführt hätten. Der Sozialist sagte ihnen geradezu, daß er hergekommen sei, um Opposition zu machen, wenn er die geringste Gelegenheit finde, aber es sei alles nach seinen Wünschen gegangen. So ist es also dahin gekommen, daß Lancashire, und namentlich Manchester, der Sitz des Whiggismus, der Zentralpunkt der Anti-Korngesetz-Ligue, eine glänzende Majorität zugunsten der radikalen Demokratie aufzuweisen hat und die Macht der „Liberalen" dadurch komplett im Schach gehalten wird.

II

[„Schweizerischer Republikaner" Nr. 41 vom 23. Mai 1843]

Die Augsburger „Allgemeine Zeitung" hat einen liberalen Korrespondenten (*) in London, der den Whigumtrieben in entsetzlich langen und langweiligen Artikeln das Wort redet. „Die Anti-Korngesetz-Ligue ist jetzt die Macht des Landes", sagt dies Orakel und spricht damit die größte Lüge aus, die je von einem Parteikorrespondenten gesagt ist.[202] Die Ligue die Macht des Landes! Wo steckt diese Macht? Im Ministerium? Da sitzen ja Peel und Graham und Gladstone, die ärgsten Feinde der Ligue. Im Parlament? Da wird jeder ihrer Anträge mit einer Majorität verworfen, die ihresgleichen in den englischen Parlamentsannalen selten hat. Wo steckt diese Macht? Im Publikum, in der Nation? Die Frage kann nur so ein gedankenloser, flatterhafter Korrespondent bejahen, dem Drury-Lane[203] das Publikum und eine zusammengetrompetete Versammlung die öffentliche Meinung ist. Wenn dieser weise Korrespondent schon so blind ist, daß er am hellen Tage nicht sehen kann, wie dies das Erbteil der Whigs ist, so will ich ihm sagen, wie es mit der Macht der Ligue steht. Von den Tories ist sie aus dem Ministerium und aus dem Parlament, von den Chartisten aus der öffentlichen Meinung gejagt worden. Feargus O'Connor hat sie in allen Städten Englands im Triumph vor sich hergetrieben, hat sie überall zu einer öffentlichen Diskussion aufgefordert, und die Ligue hat den Handschuh nie aufgenommen. Die Ligue kann kein einziges öffentliches Meeting berufen, ohne aufs schmäh-

lichste von den Chartisten geschlagen zu werden. Oder weiß der Augsburger Korrespondent nicht, daß die pomphaften Meetings in Manchester im Januar und jetzt die Zusammenkünfte im Londoner Drury-Lane-Theater, wo sich die liberalen Gentlemen gegenseitig etwas vorlügen und sich über ihre innere Haltlosigkeit zu täuschen suchen – daß das alles „übertünchte Gräber" sind? Wer wird zu diesen Versammlungen zugelassen? *Nur die Mitglieder der Ligue oder solche, denen die Ligue Billetts erteilt.* Da kann also keine Gegenpartei die Chance einer erfolgreichen Opposition haben, und deshalb bewirbt sich auch keiner um Billetts; wenn auch noch soviel List angewandt würde, so könnte sie doch keine hundert ihrer Anhänger hineinschmuggeln. Solche Meetings, die dann nachher „öffentliche" genannt werden, hält die Ligue schon seit Jahren und gratuliert sich darin selbst über ihre „Fortschritte". Es steht der Ligue dann auch sehr wohl an, in diesen „öffentlichen" Billettversammlungen über das „Gespenst des Chartismus" zu schimpfen, besonders da sie weiß, daß O'Connor, Duncombe, Cooper usw. diese Angriffe in *wirklich* öffentlichen Meetings redlich erwidern. Die Chartisten haben bis jetzt noch jedes öffentliche Meeting der Ligue mit glänzender Majorität gesprengt, aber die Ligue hat noch nie ein chartistisches Meeting beunruhigen können. Daher der Haß der Ligue gegen die Chartisten, daher das Geschrei über „Störung" eines Meetings durch Chartisten – d.h. Auflehnung der Majorität gegen die Minorität, die von der Plattform aus jene zu ihren Zwecken zu benutzen sucht. Wo ist denn die Macht der Ligue? – In ihrer Einbildung und – in ihrem Geldbeutel. Die Ligue ist reich, sie hofft durch Abschaffung der Korngesetze eine gute Handelsperiode herbeizuzaubern und wirft daher mit der Wurst nach dem Schinken. Ihre Subskriptionen tragen bedeutende Massen Geld ein, und damit werden alle die pomphaften Versammlungen und der übrige Schein und Flitterstaat aufgebracht. Aber hinter all dem gleißenden Exterieur steckt gar nichts Reelles. Die „National-Charter-Association"[204], die Verbindung der Chartisten, ist an Mitgliederzahl stärker, und es wird sich bald zeigen, daß sie auch mehr Geldmittel aufbringen kann, obwohl sie nur aus armen Arbeitern besteht, während die Ligue alle reichen Fabrikanten und Kaufleute in ihren Reihen zählt. Und das aus dem Grunde, weil die chartistische Assoziation ihre Gelder zwar pfennigweise, aber von fast jedem ihrer Mitglieder erhält, während bei der Ligue zwar bedeutende Summen, aber nur von einzelnen beigetragen werden. Die Chartisten können mit Leichtigkeit jede Woche *eine Million Pence*[205] aufbringen – es fragt sich sehr, ob die Ligue das durchhalten könnte. Die Ligue hat eine Kontribution von 50000 Pfund Sterling ausgeschrieben und etwa 70000 erhalten; Feargus O'Connor wird nächstens für ein Projekt *125000 Pfund Sterling* und vielleicht

bald darauf wieder ebensoviel ausschreiben – er erhält sie, das ist gewiß – und was will dann die Ligue mit ihren „großen Fonds"?

Weshalb die Chartisten Opposition gegen die Ligue machen, darüber ein andermal. Jetzt nur noch die eine Bemerkung, daß die Anstrengungen und Arbeiten der Ligue *eine* gute Seite haben. Dies ist die Bewegung, die durch die Antikorngesetz-Agitation in eine bisher total stabile Klasse der Gesellschaft gebracht wird – in die ackerbauende Bevölkerung. Bisher hatte diese gar kein öffentliches Interesse; abhängig vom Grundbesitzer, der den Pachtkontrakt jedes Jahr kündigen kann, phlegmatisch, unwissend, schickten die Farmers jahraus, jahrein lauter Tories ins Parlament, 251 aus 658 Mitgliedern des Unterhauses – und dies war bisher die starke Basis der reaktionären Partei. Wenn ein einzelner Farmer sich gegen diese erbliche Stimmgebung auflehnen wollte, fand er keine Unterstützung bei seinesgleichen und konnte vom Grundbesitzer mit Leichtigkeit abgedankt werden. Jetzt indes gibt sich eine ziemliche Regsamkeit unter dieser Klasse der Bevölkerung kund, es existieren schon liberale Farmers, und es gibt Leute unter ihnen, welche einsehen, daß das Interesse des Grundbesitzers und das des Pächters in sehr vielen Fällen sich gerade entgegenstehen. Vor drei Jahren hätte namentlich im eigentlichen England kein Mensch einem Pächter das sagen dürfen, ohne entweder ausgelacht oder gar geprügelt zu werden. Unter dieser Klasse wird die Arbeit der Ligue Früchte tragen, aber ganz gewiß andere, als sie erwartet; denn wenn es wahrscheinlich ist, daß die Masse der Pächter den Whigs allmählich zugeht, so ist es noch viel wahrscheinlicher, daß die Masse der ackerbauenden Taglöhner auf die Seite der Chartisten geworfen wird. Eins ohne das andere ist unmöglich, und so wird die Ligue auch hier nur einen schwachen Ersatz bekommen für den entschiedenen und totalen Abfall der arbeitenden Klasse, den sie in den Städten und Fabrikbezirken seit fünf Jahren durch den Chartismus erlitten hat. Das Reich des juste-milieus ist vorüber, und „die Macht des Landes" hat sich auf die Extreme verteilt. Ich aber frage nach diesen unleugbaren Tatsachen den Herrn Korrespondenten der „Allgemeinen Zeitung" von Augsburg, wo „die Macht der Ligue" steckt?

III

[„Schweizerischer Republikaner" Nr. 46 vom 9. Juni 1843]

Die englischen Sozialisten sind weit grundsätzlicher und praktischer als die französischen, was besonders davon herrührt, daß sie in offenem Kampfe mit den verschiedenen Kirchen sind und von der Religion nichts wissen wollen. In den größern Städten nämlich halten sie gewöhnlich eine Hall (Ver-

sammlungshaus), wo sie alle Sonntage Reden anhören, häufig sind dieselben polemisch gegen das Christentum und atheistisch, oft aber beschlagen sie auch eine das Leben der Arbeiter berührende Seite; von ihren Lektürers (Predigern) scheint mir Watts in Manchester jedenfalls ein bedeutender Mann zu sein, welcher mit vielem Talente einige Broschüren über die Existenz Gottes und über die Nationalökonomie geschrieben hat. Die Lektürers haben eine sehr gute Manier zu räsonieren; alles geht von der Erfahrung und von beweisbaren oder anschaulichen Tatsachen aus, dabei aber findet eine so grundsätzliche Durchführung statt, daß es schwerhält, auf ihrem gewählten Boden mit ihnen zu kämpfen. Will man aber ein anderes Terrain nehmen, so verlachen sie einen ins Gesicht; ich sage z.B.: Die Existenz Gottes ist nicht vom Beweise aus Tatsachen für den Menschen abhängig, da entgegnen sie: „Wie lächerlich ist Ihr Satz: Wenn er nicht durch Tatsachen sich manifestiert, was wollen wir uns auch um ihn bekümmern; aus Ihrem Satze folgt gerade, daß die Existenz Gottes oder die Nichtexistenz den Menschen gleichgültig sein kann. Da wir nun für so tausend andere Dinge zu sorgen haben, so lassen wir Ihnen den lieben Gott hinter den Wolken, wo er vielleicht existiert, vielleicht auch nicht. Was wir nicht durch Tatsachen wissen, das geht uns gar nichts an; wir halten uns auf dem Boden ‚der schönen Fakten', wo von solchen Phantasiestücken wie Gott und Religiosa keine Rede sein kann." So stützen sie ihre übrigen kommunistischen Sätze auf den Beweis von Tatsachen, bei deren Annahme sie in der Tat vorsichtig sind. Die Hartnäckigkeit dieser Leute ist unbeschreiblich, und wie die Geistlichen sie herumkriegen wollen, weiß der liebe Himmel. In Manchester z.B. zählt die Kommunistengemeinde 8000 erklärte für die Hall eingeschriebene und an derselben bezahlende Mitglieder, und es ist keine Übertreibung, wenn behauptet wird, die Hälfte der arbeitenden Klassen in Manchester teilen ihre Ansichten über das Eigentum; denn wenn der Watts von der Plattform (bei den Kommunisten, was die Kanzel bei den Christen) sagt: heute geh' ich an dies oder jenes Meeting, so kann man darauf rechnen, daß die Motion, welche der Lektürer bringt, die Mehrheit hat.

Es gibt aber auch unter den Sozialisten Theoretiker oder, wie die Kommunisten sie nennen, *ganze* Atheisten, während jene die *praktischen* heißen; von diesen Theoretikern ist der berühmteste Charles Southwell in Bristol, der eine streitfertige Zeitschrift: „Das Orakel der Vernunft" herausgab und dafür mit einem Jahr Gefängnis und einer Buße von etwa 100 Pfund gestraft wurde: natürlich ist dieselbe schnell durch Subskriptionen gedeckt worden; wie denn jeder Engländer *seine* Zeitung hält, *seinen* Führern die Bußen tragen hilft, an *seine* Kapelle oder Hall zahlt, an *seine* Meeting geht. Charles Southwell aber

sitzt schon wieder; es mußte nämlich die Hall in Bristol verkauft werden, weil nicht so viele Sozialisten in Bristol und darunter wenig Reiche sind, währenddem eine solche Hall ein ziemlich kostspieliges Ding ist. Dieselbe wurde von einer christlichen Sekte gekauft und in eine Kapelle umgewandelt. Als die Hall zur Kapelle geweiht wurde, drangen die Sozialisten und Chartisten hinein, um die Sache mitanzusehen und zu hören. Als nun aber der Geistliche anfing Gott zu loben, daß all das ruchlose Zeug ein Ende genommen habe, daß nun da, wo Gott sonst gelästert wurde, der Allmächtige nun gepriesen werde, hielten sie es für einen Angriff, und da nach englischen Begriffen jeder Angriff eine Abwehr heischt, schrien sie: Southwell, Southwell! Southwell soll dagegen Rede halten! Southwell also macht sich auf und beginnt eine Rede: Jetzt aber stellen sich die Geistlichen der christlichen Sekte an die Spitze ihrer in Kolonnen gestellten Pfarrkinder und stürmen auf Southwell los, andere der Sekte holen Polizei, da der Southwell den christlichen Gottesdienst gestört habe; die Geistlichen packen ihn mit eigenen Fäusten, schlagen ihn (was in solchen Fällen häufig geschieht) und übergeben ihn einem Polizeimann. Southwell selbst befahl seinen Anhängern, keinen leiblichen Widerstand zu machen; als er weggeführt wurde, folgten ihm bei 6000 Mann mit Hurrarufen und Lebehoch.

Der Stifter der Sozialisten Owen schreibt in seinen vielen Büchlein wie ein deutscher Philosoph, d.h. sehr schlecht, doch hat er zuweilen lichte Augenblicke, wo er seine dunkeln Sätze genießbar macht; seine Ansichten sind übrigens umfassend. Nach Owen sind „Ehe, Religion und Eigentum die einzigen Ursachen alles Unglücks, was seit Anfang der Welt existiert hat"(!!), alle seine Schriften wimmeln von Wutausbrüchen gegen die Theologen, die Juristen und Mediziner, welche er in einen Topf wirft. „Die Geschwornengerichte werden aus einer Klasse Leuten besetzt, welche noch ganz theologisch, *also Partei ist*; auch die Gesetze sind theologisch und müssen deswegen samt dem Jury abgeschafft werden."

Während die englische Hochkirche praßte, haben die Sozialisten für die Bildung der arbeitenden Klassen in England unglaublich viel getan; man kann sich anfänglich nicht genug wundern, wenn man die gemeinsten Arbeiter in der Hall of Science[1] über den politischen, den religiösen und sozialen Zustand mit klarem Bewußtsein sprechen hört; aber wenn man die merkwürdigen Volksschriften aufspürt, wenn man die Lektürers der Sozialisten, z.B. den Watts in Manchester hört, so nimmt es einen nicht mehr wunder. Die Arbeiter besitzen gegenwärtig in sauberen wohlfeilen Ausgaben die Über-

[1] im Unterrichtssaal

setzungen der französischen Philosophie des verflossenen Jahrhunderts, am meisten den „Contrat social" von Rousseau, das „Système de la Nature"[206] und verschiedene Werke von Voltaire, außerdem in Pfennig- und Zweipfennigbroschüren und Journalen die Auseinandersetzung der kommunistischen Grundsätze; ebenso sind die Ausgaben von Thomas Paine und Shelleys Schriften zu billigem Preise in den Händen der Arbeiter. Dazu kommen noch die sonntäglichen Vorlesungen, welche sehr fleißig besucht werden; so sah ich bei meiner Anwesenheit in Manchester die Kommunisten-Hall, welche etwa 3000 Menschen faßt, jeden Sonntag gedrängt voll und hörte da Reden, welche unmittelbare Wirkung haben, in welchen dem Volke auf den Leib geredet wird, auch Witze gegen die Geistlichen vorkommen. Daß das Christentum geradezu angegriffen wird, daß die Christen als „unsere Feinde" bezeichnet werden, kommt oft vor.

Die Formen dieser Zusammenkünfte gleichen zum Teil den kirchlichen; ein Sängerchor, von einem Orchester begleitet, singt auf der Galerie die sozialen Hymnen, es sind halb und ganz geistliche Melodien mit kommunistischen Texten, wobei die Zuhörer stehen. Dann tritt ein Vorleser auf die Plattform, auf welcher ein Pult und Stühle stehen, ganz ungeniert mit dem Hut auf dem Kopf, macht mit dem Hutlüften den Anwesenden seinen Gruß und zieht den Überrock aus; dann setzt er sich und hält seinen Vortrag, wobei gewöhnlich viel gelacht wird, da der englische Witz im sprudelnden Humor sich in diesen Reden Luft macht; in der einen Ecke der Hall ist ein Bücher- und Broschürenladen, in der andern eine Bude mit Orangen und andern Erfrischungen, wo jeder seine dahin einschlagenden Bedürfnisse befriedigen oder, wenn ihn die Rede langweilen sollte, sich ihr entziehen kann. Zuweilen werden Sonntagabends da Teepartieen gegeben, wo alle Alter, Stände und Geschlechter untereinander sitzend das gewöhnliche Abendessen, Tee mit Butterbrot, zu sich nehmen; an Werktagen werden oft Bälle und Konzerte in der Hall aufgeführt, wo man sich recht lustig macht; ebenso ist noch ein Kaffee in der Halle.

Wie kommt es, daß man diesen ganzen Kram duldet? Aber einmal haben die Kommunisten sich unter dem Whigministerium eine Parlamentsakte verschafft und sich überhaupt damals so festgesetzt, daß man ihnen jetzt als Korporation nichts mehr tun kann. Zweitens würde man den hervorragenden Einzelnen sehr gerne zu Leib gehen, aber man weiß, daß dies nur zum Vorteil der Sozialisten ausschlüge, indem es die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie lenkt, wonach sie streben. Gäbe es Märtyrer für ihre Sache (und wie viele wären alle Augenblicke dazu bereit), so entstände Agitation; Agitation aber ist das Mittel, ihre Sache noch mehr zu verbreiten, während jetzt ein großer Teil

des Volkes sie übersieht, indem es sie für eine Sekte wie eine andere hält; Gegenmaßregeln, wußten die Whigs sehr wohl, wirken kräftiger für eine Sache als Selbstagitation, daher gaben sie ihnen Existenz und eine Form; jede Form aber ist bindend. Die Tories schlagen hingegen etwa los, wenn die atheistischen Schriften zu arg ausfallen; aber jedesmal zum Nutzen der Kommunisten; im Dezember 1840 wurden Southwell und andere wegen Blasphemie gestraft; gleich erschienen drei neue Zeitschriften, eine „Der Atheist", die andere „Der Atheist und der Republikaner", die dritte, von dem Lektürer Watts herausgegeben: „Der Gotteslästerer". Einige Nummern des „Gotteslästerers" haben großes Aufsehen erregt, und man studierte umsonst darauf, wie man diese Richtung unterdrücken könnte. Man ließ sie gehen, und siehe da, alle drei Blätter gingen wieder ein!

Drittens retten sich die Sozialisten wie alle die andern Parteien durch Gesetzumgehen und Wortklauben, was hier an der Tagesordnung ist.

So ist hier alles Leben und Zusammenhang, fester Boden und Tat, so nimmt hier alles äußere Gestalt an: während wir glauben etwas zu wissen, wenn wir die matte Elendigkeit des Steinschen Buches[207] verschlucken, oder etwas zu sein, wenn wir da oder dort eine Meinung mit Rosenöl verduftet aussprechen.

In den Sozialisten sieht man recht deutlich die englische Energie; was mich aber mehr in Erstaunen setzte, war das gutmütige Wesen dieser, fast hätte ich gesagt Kerls, das aber so weit von Schwäche entfernt ist, daß sie über die bloßen Republikaner lachen, da die Republik ebenso heuchlerisch, ebenso theologisch, ebenso gesetzlich ungerecht sein würde als die Monarchie; für die soziale Reform aber wollen sie, samt Weib und Kindern, Gut und Blut einsetzen.

IV

[„Schweizerischer Republikaner" Nr. 51 vom 27. Juni 1843]

Man hört jetzt von nichts als von O'Connell und der irischen Repeal (Aufhebung der Verbindung Irlands mit England)[208]. O'Connell, der alte schlaue Advokat, der während der Whigregierung ruhig im Unterhause saß und „liberale" Maßregeln durchbringen half, damit sie im Oberhause durchfielen, O'Connell hat sich auf einmal aus London und der parlamentarischen Debatte fortgemacht und bringt seine alte Repealfrage wieder auf. Kein Mensch dachte noch daran; da steigt Old Dan in Dublin ans Land und rührt den alten verjährten Plunder wieder auf. Kein Wunder, daß das alte gärende Zeug nun merkwürdige Luftblasen entwickelt. Da zieht der alte Schlaukopf von Stadt zu Stadt und jedesmal von einer Leibgarde begleitet, wie kein König sie auf-

zuweisen hat, zweimalhunderttausend Mann immer um sich! Was könnte damit alles getan werden, wenn ein vernünftiger Mensch die Popularität O'Connells oder O'Connell ein wenig mehr Einsicht und etwas weniger Egoismus und Eitelkeit besäße! Zweimalhunderttausend Mann; und was für Leute! – Leute, die keinen Pfennig zu verlieren, die zu zwei Dritteln keinen ganzen Rock am Leibe haben, echte Proletarier und Sansculotten, und dazu Irländer, wilde, unbändige, fanatische Gälen. Wer die Irländer nicht gesehen hat, der kennt sie nicht. Gebt mir zweimalhunderttausend Irländer, und ich werfe die ganze britische Monarchie über den Haufen. Der Irländer ist ein sorgloses, heiteres, kartoffelessendes Naturkind. Von der Heide, auf der er unter einem schlechten Dach, bei dünnem Tee und schmaler Kost herangewachsen ist, wird er in unsere Zivilisation hineingerissen. Der Hunger treibt ihn nach England. In dem mechanischen, egoistischen, eisig-kalten Getriebe der englischen Fabrikstädte erwachen seine Leidenschaften. Was weiß der rohe Junge, dessen Jugend auf der Heide spielend und auf der Landstraße bettelnd verbracht wurde, von Sparsamkeit? Was er verdient, wird verjubelt; dann hungert er bis zum nächsten Zahltag oder bis er wieder Arbeit findet. Das Hungern ist er so gewöhnt. So kehrt er zurück, sucht sich seine Familie von der Landstraße zusammen, wo sie sich zum Betteln zerstreute und zuweilen wieder um den Teekessel sammelte, den die Mutter mit sich führte. Aber er hat in England viel gesehen, öffentliche Meetings und Arbeitervereine besucht, er weiß, was Repeal ist und was es mit Sir Robert Peel auf sich hat, er hat sich mit der Polizei ganz gewiß sehr oft herumgeschlagen und weiß von der Hartherzigkeit und Schändlichkeit der „Peelers" (Polizeidiener) viel zu erzählen. Auch von Daniel O'Connell hat er viel gehört. Jetzt sucht er sich sein altes Haus mit einem Stück Kartoffelland wieder auf. Die Kartoffeln sind reif geworden, er macht sie aus und hat nun für den Winter zu leben. Da kommt der Oberpächter[209] und fragt nach der Pacht. Ja du lieber Gott, wo ist Geld? Der Oberpächter ist dem Grundherrn für die Pacht verantwortlich, er läßt also pfänden. Der Irländer widersetzt sich und wird eingesteckt. Man läßt ihn am Ende wieder laufen, und bald darauf findet man den Oberpächter oder sonst jemand, der sich bei der Pfändung beteiligte, im Graben erschlagen.

Das ist eine Geschichte aus dem Leben der irischen Proletarier, wie sie alle Tage passiert. Die halbwilde Erziehung und die später ganz zivilisierte Umgebung bringen den Irländer in einen Widerspruch mit sich selbst, in eine stete Gereiztheit, in eine stets inwendig fortglimmende Wut, die ihn zu allem fähig machen. Dazu liegt die Last einer fünfhundertjährigen Unterdrückung mit allen ihren Folgen auf ihm. Was Wunder, daß er da, wie jeder Halbwilde,

bei jeder Gelegenheit blind und wütend dreinschlägt, daß ein ewiger Rachedrang, eine Wut des Zerstörens, in seinen Augen brennt, der es ganz gleichgültig ist, wogegen sie sich äußert, wenn sie nur dreinschlagen, nur zerstören kann? Das aber ist noch nicht alles. Wütender Nationalhaß des Gälen gegen den Sachsen, altkatholischer, von den Priestern genährter Fanatismus gegen den protestantisch-episkopalen Hochmut – mit solchen Elementen läßt sich alles durchsetzen. Und alle diese Elemente sind in O'Connells Hand. Und über welche Massen hat er zu verfügen! Vorgestern in Cork – 150000 Mann; gestern in Nenaph – 200000 Mann; heute in Kilkenny – 400000 Mann, so geht das durch. Ein Triumphzug von vierzehn Tagen, ein Triumphzug, wie kein römischer Imperator ihn hielt. Und wollte O'Connell wirklich das Beste des Volks, wäre es ihm um die Wegschaffung des Elends wirklich zu tun – wären es nicht seine elenden kleinlichen juste-milieu-Zwecke, die hinter all dem Lärmen, der Agitation der Repeal stecken, wahrlich ich möchte wissen, was ihm Sir Robert Peel verweigern dürfte, wenn er es an der Spitze einer solchen Macht forderte, wie er sie jetzt hat. Aber was richtet er aus mit all seiner Macht und seinen Millionen waffenfähiger, verzweifelter Irländer? Nicht einmal die elende Repeal der Union kann er durchsetzen; natürlich, bloß weil es ihm kein Ernst damit ist, weil er das ausgesogene, zerdrückte irische Volk dazu mißbraucht, den Toryministern Verlegenheit zu bereiten und seine juste-milieu-Freunde wieder ins Amt zu bringen. Das weiß auch Sir Robert Peel gut genug, und darum reichen 25000 Mann Soldaten hin, ganz Irland im Zaum zu halten. Wenn O'Connell wirklich der Mann des Volks wäre, wenn er Mut genug besäße *und sich nicht selbst vor dem Volke fürchtete*, d.h., wenn er kein doppelzüngiger Whig, sondern ein gerader konsequenter Demokrat wäre, so wäre längst kein englischer Soldat mehr in Irland, kein protestantischer faulenzender Pfaff in rein katholischen Bezirken, kein altnormännischer Baron in seinem Schloß. Aber da liegt der Haken. Wenn das Volk für einen Augenblick losgelassen wäre, so würden Daniel O'Connell und seine Geldaristokraten bald ebenso aufs Trockene gesetzt werden, wie er die Tories aufs Trockene setzen will. Darum schließt sich Daniel so eng an die katholische Geistlichkeit, darum warnt er seine Irländer vor dem gefährlichen Sozialismus, darum weist er die angebotene Unterstützung der Chartisten zurück, obwohl er zum Schein hie und da von Demokratie spricht, wie Louis Philippe einst von den republikanischen Institutionen, und darum wird er es nie zu etwas bringen als zu einer politischen Heranbildung des irischen Volks, die am Ende für niemanden gefährlicher ist als für ihn selbst.

Friedrich Engels

Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent[210]

[„The New Moral World" Nr. 19 vom 4. November 1843]

Seit ich mit englischen Sozialisten zusammenkomme, ist es immer ein wenig verblüffend für mich gewesen, daß die meisten von ihnen nur sehr wenig mit der sozialen Bewegung vertraut sind, die sich in verschiedenen Teilen des Kontinents entwickelt. Dabei gibt es doch in Frankreich über eine halbe Million Kommunisten, die Fourieristen und andere weniger radikale Sozialreformer gar nicht eingerechnet; in allen Teilen der Schweiz gibt es kommunistische Vereine, die Emissäre nach Italien, Deutschland und sogar nach Ungarn aussenden, und auch die deutsche Philosophie ist nach langen und mühseligen Umwegen schließlich und endgültig beim Kommunismus angelangt.

So sind die drei großen zivilisierten Länder Europas, England, Frankreich und Deutschland, alle zu dem Schluß gekommen, daß eine durchgreifende Revolution der sozialen Verhältnisse auf der Grundlage des Gemeineigentums jetzt zu einer dringenden und unvermeidlichen Notwendigkeit geworden ist. Dies Ergebnis ist um so eindrucksvoller, als jede der drei erwähnten Nationen unabhängig von den anderen dazu gelangt ist; es kann keinen stärkeren Beweis als diesen geben, daß der Kommunismus nicht bloß die Konsequenz aus der besonderen Lage der englischen oder einer beliebigen anderen Nation ist, sondern eine notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der modernen Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß.

Es wäre daher wünschenswert, daß die drei Nationen einander verstünden, daß sie wüßten, inwieweit sie übereinstimmen und inwieweit sie nicht übereinstimmen, denn es muß auch Meinungsverschiedenheiten geben, da die Doktrin des Kommunismus in jedem der drei Länder einen anderen Ursprung hatte. Die Engländer kamen zu dem Ergebnis *praktisch*, durch die rasche Zunahme des Elends, der Demoralisierung und des Pauperismus in

ihrem Vaterlande; die Franzosen *politisch*, indem sie zunächst politische Freiheit und Gleichheit forderten und, als sie dies unzureichend fanden, ihren politischen Forderungen auch noch die Forderung nach sozialer Freiheit und sozialer Gleichheit hinzufügten; die Deutschen wurden *philosophisch* zu Kommunisten, durch Schlußfolgerungen aus ersten Prinzipien. Bei diesem Ursprung des Sozialismus in den drei Ländern muß es in Dingen von untergeordneter Bedeutung Meinungsverschiedenheiten geben; ich glaube aber nachweisen zu können, daß diese Meinungsverschiedenheiten sehr geringfügig und durchaus mit den freundschaftlichsten Gefühlen der Sozialreformer eines jeden Landes für die des anderen Landes vereinbar sind. Sie müßten einander nur noch kennenlernen; wenn das erreicht ist, werden sie alle – dessen bin ich gewiß – ihren ausländischen Bruderkommunisten von Herzen Erfolg wünschen.

I
Frankreich

Seit der Revolution ist Frankreich das ausgesprochen politische Land Europas. Keine Verbesserung, keine Doktrin kann in Frankreich zu nationaler Bedeutung gelangen, wenn sie sich nicht in irgendeiner politischen Gestalt verkörpert. Der französischen Nation scheint im gegenwärtigen Stadium der Menschheitsgeschichte die Rolle bestimmt, alle politischen Entwicklungsformen zu durchlaufen und vom rein Politischen ausgehend zu dem Punkt zu kommen, wo alle Völker, alle verschiedenen Wege beim Kommunismus anlangen müssen. Die Entwicklung der öffentlichen Meinung in Frankreich zeigt das deutlich, und zugleich zeigt sie, wie die zukünftige Geschichte der englischen Chartisten verlaufen muß.

Die französische Revolution war der Ursprung der Demokratie in Europa. Demokratie ist – und so schätze ich alle Regierungsformen ein – ein Widerspruch in sich, eine Unwahrheit, im Grunde nichts als Heuchelei (Theologie, wie wir Deutschen es nennen). Politische Freiheit ist Scheinfreiheit, die schlimmste Art von Sklaverei, der Schein der Freiheit und deshalb die schlimmste Knechtschaft. Ebenso verhält es sich mit der politischen Gleichheit, deshalb muß die Demokratie so gut wie jede andere Regierungsform schließlich in Scherben gehen: Heuchelei kann keinen Bestand haben, der in ihr verborgene Widerspruch muß zutage treten; entweder richtige Sklaverei, das heißt unverhüllter Despotismus, oder echte Freiheit und echte Gleichheit, das heißt Kommunismus. Die französische Revolution hat beide Formen hervorgebracht; Napoleon errichtete die eine, Babeuf die andere. Zum Thema

Babouvismus kann ich mich, denke ich, kurz fassen, da die Geschichte seiner Verschwörung von Buonarotti ins Englische übersetzt worden ist. Der kommunistische Anschlag glückte nicht, weil der damalige Kommunismus selbst noch sehr grobschlächtig und oberflächlich, und andrerseits die öffentliche Meinung noch nicht weit genug entwickelt war.

Der nächste französische Sozialreformer war Graf von St. Simon. Ihm gelang es, eine Sekte und sogar einige Niederlassungen zu gründen, doch führte beides zu keinem Erfolg. Der allgemeine Charakter der Saint-Simonschen Lehren ist dem der Ham-Common Socialists[211] in England sehr ähnlich, wenn auch in *Einzelheiten* der Systeme und Ideen beträchtliche Unterschiede bestehen. Die Eigentümlichkeiten und Verschrobenheiten der Saint-Simonisten fielen sehr bald dem Witz und der Satire der Franzosen zum Opfer, und was erst einmal lächerlich gemacht, ist in Frankreich unweigerlich verloren. Es gab außerdem aber auch noch andere Gründe für das Mißlingen der Saint-Simonschen Einrichtungen; sämtliche Doktrinen dieser Partei waren in den Nebel unverständlicher Mystik eingehüllt, die anfangs die Aufmerksamkeit der Leute erregen mochte, aber schließlich ihre Erwartungen enttäuschen mußte. Ihre ökonomischen Prinzipien waren ebenfalls nicht unanfechtbar; der Anteil eines Mitglieds ihrer Gemeinden sollte bei der Verteilung der Produkte erstens nach der Menge der von ihm geleisteten Arbeit und zweitens nach der Größe des von ihm gezeigten Talents bemessen werden. Auf dieses Prinzip hat ein deutscher Republikaner, Börne, mit Recht geantwortet, daß Talent, statt belohnt zu werden, eher als natürliche Begünstigung angesehen und daher von dem Anteil der Begabten ein Abzug vorgenommen werden sollte, um die Gleichheit wieder herzustellen.

Nachdem der Saint-Simonismus wie ein glänzender Meteor die Aufmerksamkeit der Denkenden erregt hatte, verschwand er wieder vom sozialen Horizont. Kein Mensch denkt heute noch daran oder redet noch davon; seine Zeit ist vorbei.

Fast gleichzeitig mit Saint-Simon wandte noch ein anderer Mann die Tatkraft seines gewaltigen Verstandes dem sozialen Zustand der Menschheit zu – *Fourier*. Wenn auch Fouriers Schriften nicht so glänzende Funken von Genie aufweisen, wie wir sie bei Saint-Simon und einigen seiner Schüler finden, wenn auch sein Stil schwerfällig ist und in erheblichem Maße die Mühe erkennen läßt, mit welcher der Verfasser ständig arbeitet, um seine Gedanken klar zu formulieren und Dinge auszusprechen, für die in der französischen Sprache keine Worte vorhanden sind – nichtsdestoweniger liest man seine Werke mit mehr Genuß und findet mehr wirklichen Wert in ihnen, als in denen der vorhergehenden Schule. Mystik gibt es zwar auch und so ausge-

fallen wie nur möglich, aber das kann man wegschneiden und beiseite werfen, und es wird etwas bleiben, was bei den Saint-Simonisten nicht zu finden ist: wissenschaftliche Forschung, kühles, vorurteilsfreies, systematisches Denken, kurzum *Sozialphilosophie*, während man den Saint-Simonismus nur *Sozialpoesie* nennen kann. Fourier war es, der zum ersten Male das große Axiom der Sozialphilosophie aufstellte: Da jedes Individuum eine Neigung oder Vorliebe für eine ganz bestimmte Art von Arbeit habe, müsse die Summe der Neigungen aller Individuen im großen ganzen eine ausreichende Kraft darstellen, um die Bedürfnisse aller zu befriedigen. Aus diesem Prinzip folgt: wenn jeder einzelne seiner persönlichen Neigung entsprechend tun und lassen darf, was er möchte, werden doch die Bedürfnisse aller befriedigt werden, und zwar ohne die gewaltsamen Mittel, die das gegenwärtige Gesellschaftssystem anwendet. Diese Behauptung scheint kühn zu sein, und doch ist sie in der Art, wie Fourier sie aufstellt, ganz unanfechtbar, ja fast selbstverständlich – das Ei des Kolumbus. Fourier weist nach, daß jeder mit der Neigung für irgendeine Art von Arbeit geboren wird, daß *absolute Untätigkeit* Unsinn ist, etwas, was es nie gegeben hat und nicht geben kann, daß das Wesen des menschlichen Geistes darin besteht, selber tätig zu sein und den Körper in Tätigkeit zu bringen, und daß daher keine Notwendigkeit besteht, Menschen zur Tätigkeit zu zwingen, wie im gegenwärtig bestehenden Gesellschaftszustand, sondern nur die, ihren natürlichen Tätigkeitsdrang in die richtige Bahn zu lenken. Er beweist ferner, daß Arbeit und Vergnügen identisch sind, und zeigt die Vernunftwidrigkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, die beide voneinander trennt, aus der Arbeit eine Plackerei und das Vergnügen für die Mehrheit der Arbeiter unerreichbar macht; weiter zeigt er, wie bei vernünftigen Vorkehrungen die Arbeit zu dem gemacht werden kann, was sie eigentlich sein soll, nämlich zu einem Vergnügen, wobei jeder seinen eigenen Neigungen folgen darf. Ich kann natürlich nicht Fouriers gesamte Theorie der *freien Arbeit* durchgehen, und ich denke, dies wird genügen, um den englischen Sozialisten zu zeigen, daß der Fourierismus eine Sache ist, die durchaus ihre Aufmerksamkeit verdient.

Es ist außerdem Fouriers Verdienst, die Vorteile, oder besser gesagt die Notwendigkeit des Zusammenschlusses gezeigt zu haben. Es dürfte genügen, dieses Thema lediglich zu erwähnen, da ich weiß, daß die Engländer sich seiner Wichtigkeit durchaus bewußt sind.

Es gibt jedoch im Fourierismus eine sehr schwerwiegende Inkonsequenz, und zwar die Beibehaltung des Privateigentums. In seinen *Phalanstères* oder genossenschaftlichen Gemeinden gibt es Reiche und Arme, Kapitalisten und Arbeiter. Das Eigentum aller Mitglieder wird in einen gemeinsamen Fundus

eingebracht, das Unternehmen betreibt Handel, landwirtschaftliche und gewerbliche Tätigkeit, und der Ertrag wird unter die Mitglieder verteilt: ein Teil als Arbeitslohn, ein zweiter Teil als Prämien für Fachkenntnis und Begabung, ein dritter als Verzinsung des Kapitals. So haben wir nach all den schönen Theorien von Genossenschaftsbildung und freier Arbeit, nach einer ganzen Menge entrüsteter Deklamationen gegen Handel, Eigennutz und Konkurrenz, in der Praxis doch wieder das alte Konkurrenzsystem nach einem verbesserten Plan, eine Armengesetz-Bastille mit liberaleren Grundsätzen! Dabei können wir natürlich nicht stehenbleiben, und auch die Franzosen haben hierbei nicht haltgemacht.

Die Fortschritte des Fourierismus in Frankreich waren langsam, aber stetig. Es gibt nicht viele Fourieristen, doch findet man unter ihnen einen beträchtlichen Teil der heute in Frankreich wirkenden Intelligenz. Victor Considérant ist einer ihrer geistvollsten Schriftsteller. Sie haben auch eine Zeitung, die „Phalange", die früher dreimal wöchentlich herauskam und jetzt täglich erscheint.

Da die Fourieristen jetzt durch Mr. Doherty auch in England vertreten sind, glaube ich wohl genug über sie gesagt zu haben und gehe nun zu der wichtigsten und radikalsten Partei in Frankreich über, zu den *Kommunisten*.

Ich erwähnte schon, daß in Frankreich alles, was nationale Bedeutung beansprucht, politischen Charakter tragen muß; sonst hat es keinen Erfolg. Saint-Simon und Fourier berührten die Politik überhaupt nicht; ihre Pläne wurden daher auch nicht zum Gemeinbesitz der Nation, sondern nur zum Gegenstand privater Diskussion. Wir haben gesehen, wie Babeufs Kommunismus aus der Demokratie der ersten Revolution erwuchs. Die zweite Revolution – die Revolution von 1830[143] – brachte einen neuen und mächtigeren Kommunismus hervor. Es kam zu der „Großen Woche" von 1830 durch das Bündnis der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse, der Liberalen und der Republikaner. Als die Arbeit getan war, wurde die Arbeiterklasse nach Hause geschickt, und die Früchte der Revolution wurden allein von der Bourgeoisie eingeheimst. Die Arbeiter erhoben sich in mehreren Aufständen[170], um das politische Monopol zu brechen und eine Republik zu errichten, wurden aber immer wieder geschlagen, da die Bourgeoisie nicht nur die Armee auf ihrer Seite hatte, sondern auch selbst die Nationalgarde bildete. Während dieser Zeit (1834/35) kam unter den republikanischen Arbeitern eine neue Doktrin auf. Sie erkannten, daß sie sogar im Falle des Gelingens ihrer demokratischen Pläne auch weiterhin von ihren begabteren und gebildeteren Anführern geprellt werden würden und daß ihre soziale Lage, die Ursache ihrer politischen Unzufriedenheit, sich durch keinerlei politischen Wechsel verbessern würde.

Sie gingen auf die Geschichte der großen Revolution zurück und griffen begierig Babeufs Kommunismus auf. Das ist alles, was man mit Sicherheit über den Ursprung des modernen Kommunismus in Frankreich sagen kann; zuerst wurde die Sache in den dunklen Straßen und übervölkerten Gassen der Pariser Vorstadt Saint-Antoine erörtert, bald darauf in den Geheimversammlungen von Verschwörern. Wer mehr über seinen Ursprung weiß, behält sein Wissen wohlweislich für sich, um dem „starken Arm des Gesetzes" zu entgehen. Jedenfalls breitete der Kommunismus sich schnell über Paris, Lyon, Toulouse und die anderen großen Industriestädte des Reiches aus. Verschiedenartige Geheimgesellschaften lösten einander ab; darunter waren die „Travailleurs Egalitaires", das heißt etwa Arbeiterbund der Gleichmacher, und die Humanitarier[212] die wichtigsten. Die Gleichmacher waren genau wie die Babouvisten der großen Revolution ein ziemlich „rauher Schlag"; sie hatten vor, aus der Welt eine Arbeitergemeinschaft zu machen und dabei jede Verfeinerung der Kultur, Wissenschaft, schönen Künste usw. als unnützen, gefährlichen und aristokratischen Luxus abzutun; ein Vorurteil, das sich mit Notwendigkeit aus ihrer völligen Unkenntnis der Geschichte und der politischen Ökonomie ergab. Die Humanitarier waren besonders für ihre Angriffe auf Ehe, Familie und andere ähnliche Einrichtungen bekannt. Sowohl diese beiden als auch noch zwei oder drei andere Parteien waren sehr kurzlebig, und die Hauptmasse der französischen Arbeiterklasse nahm sehr bald die von Cabet – „Père Cabet" (Vater Cabet), wie man ihn nennt – verkündeten Grundsätze an, die auf dem Kontinent unter dem Namen Ikarischer Kommunismus bekannt sind.

Dieser Abriß der Geschichte des Kommunismus in Frankreich zeigt bis zu einem gewissen Grade, worin sich der französische vom englischen Kommunismus unterscheiden muß. Die Sozialreformbewegung in Frankreich ist politischen Ursprungs; man stellt fest, daß die Demokratie keine echte Gleichheit zu geben vermag, und deshalb wird das Kommunesystem zu Hilfe gerufen. Die Masse der französischen Kommunisten sind daher außerdem Republikaner; sie wünschen einen kommunistischen Aufbau der Gesellschaft unter republikanischer Regierungsform. Nun glaube ich nicht, daß die englischen Sozialisten dagegen ernstliche Einwände hätten; denn obwohl sie mehr für eine Wahlmonarchie sind, kenne ich sie doch als zu aufgeklärt, als daß sie ihre Regierungsform einem Volke aufzwingen wollten, das ihr völlig ablehnend gegenübersteht. Es liegt auf der Hand, daß ein derartiger Versuch das betreffende Volk in viel größere Unruhen und Schwierigkeiten verwickeln würde, als sich aus seiner eigenen demokratischen Regierungsform ergäben, vorausgesetzt sogar, sie wäre schlecht.

Doch gibt es andere Einwände, die man gegen die französischen Kommunisten geltend machen könnte. Sie beabsichtigen, die jetzige Regierung ihres Landes mit Gewalt zu stürzen, und haben das durch ihre ständige Politik der Geheimbündelei bewiesen. Das stimmt. Sogar die Ikarier, die zwar in ihren Veröffentlichungen erklären, daß sie gewaltsame Revolutionen und Geheimbünde verabscheuen, sogar sie sind in dieser Weise organisiert und würden mit Freuden jede Gelegenheit ergreifen, gewaltsam eine Republik zu errichten. Dagegen werden sich wahrscheinlich Einwände erheben und mit Recht: weil Geheimbünde jedenfalls immer gegen die elementarsten Vorsichtsmaßregeln verstoßen und dadurch die Beteiligten unnötigen gesetzlichen Verfolgungen aussetzen. Ich bin nicht gesonnen, eine derartige Politik zu verteidigen; aber sie muß erklärt werden, damit sie verständlich ist, und sie erklärt sich vollauf durch den Unterschied zwischen Engländern und Franzosen im Nationalcharakter und in der Regierungsform. Die englische Verfassung ist jetzt schon seit ungefähr hundertfünfzig Jahren ohne Unterbrechung das Gesetz des Landes; jede Veränderung ist mit legalen Mitteln, in verfassungsmäßigen Formen durchgeführt worden; daher müssen die Engländer vor ihren Gesetzen hohe Achtung haben. In Frankreich aber folgte in den letzten fünfzig Jahren ein erzwungener Wechsel dem anderen; alle Verfassungen, von der radikalen Demokratie bis zum offenen Despotismus, und alle möglichen Gesetze wurden nach kurzem Bestehen beiseite geworfen und durch andere ersetzt. Wie kann da das Volk Achtung vor seinen Gesetzen haben? Und das Ergebnis all dieser Erschütterungen, das jetzt in der französischen Verfassung und in den Gesetzen niedergelegt ist, ist die Unterdrückung der Armen durch die Reichen, eine Unterdrückung, die mit Gewalt aufrechterhalten wird; wie kann man dabei erwarten, daß die Unterdrückten ihren staatlichen Einrichtungen Liebe entgegenbringen, daß sie nicht wieder zu den alten Methoden von 1792 ihre Zuflucht nehmen? Sie wissen, wenn sie etwas sind, sind sie es nur, weil sie auf Gewalt mit Gewalt antworten, und da sie gegenwärtig keine anderen Mittel haben, warum sollten sie da auch nur einen Augenblick zögern, dieses Mittel anzuwenden? Ferner wird man sagen, warum gründen die französischen Kommunisten keine Kommunen wie die englischen? Meine Antwort lautet: Weil sie es nicht *wagen*. Täten sie es, so würde schon der erste Versuch von Soldaten unterdrückt werden. Und dürften sie es auch tun, so würde es ihnen doch nichts nützen. Die Ansiedlung in „Harmony" habe ich immer bloß als Experiment aufgefaßt, das die praktische Durchführbarkeit von Owens Plänen zeigen sollte, um der öffentlichen Meinung eine günstigere Vorstellung von den sozialistischen Plänen zur Linderung des Massenelends aufzunötigen. Nun, wenn das zutrifft, würde so ein

Experiment in Frankreich keinen Zweck haben. Zeigt den Franzosen nicht, daß eure Pläne praktisch sind, denn das würde sie kalt und gleichgültig lassen. Zeigt ihnen vielmehr, daß eure Kommunen die Menschheit nicht einem „eisernen Despotismus" unterstellen werden, wie der Chartist Mister Bairstow neulich in seiner Diskussion mit Mister Watts[213] gesagt hat. Zeigt ihnen, daß wirkliche Freiheit und wirkliche Gleichheit nur unter den Bedingungen der Kommune möglich sind, zeigt ihnen, daß die *Gerechtigkeit* solche Bedingungen erfordert, dann werdet ihr sie alle auf eurer Seite haben.

Aber zurück zu den sozialen Lehren der ikarischen Kommunisten. Ihre „heilige Schrift" ist die „Voyage en Icarie" (Reise nach Ikarien) von Vater Cabet, der, nebenbei gesagt, früher Generalprokurator und Mitglied der Deputiertenkammer war. Die allgemeinen Richtlinien für ihre Kommunen unterscheiden sich von denen Owens nur sehr wenig. Sie haben alles Vernünftige, was sie bei Saint-Simon und Fourier fanden, in ihre Pläne mit aufgenommen und sind daher den alten französischen Kommunisten sehr weit überlegen. In bezug auf die Ehe stimmen sie vollkommen mit den Engländern überein. Alles Menschenmögliche wird getan, um die Freiheit des Individuums zu gewährleisten. Strafen sollen abgeschafft und durch Erziehung der Jugend und vernünftige geistige Einwirkung auf die Erwachsenen ersetzt werden.

Eines ist jedoch sonderbar; während die englischen Sozialisten im allgemeinen gegen das Christentum sind und daher unter all den religiösen Vorurteilen eines wirklich christlichen Volkes leiden müssen, sind die französischen Kommunisten, obwohl Teil einer Nation, die für ihren Unglauben berühmt ist, selber Christen. Einer ihrer Lieblingsgrundsätze heißt: Christentum *ist* Kommunismus, „*le Christianisme c'est le Communisme*". Das versuchen sie durch die Bibel zu beweisen und dadurch, daß die ersten Christen in Gütergemeinschaft gelebt haben sollen usw. Aber all das zeigt nur, daß diese braven Leute nicht eben die besten Christen sind, wenn sie sich auch so nennen; denn wären sie es wirklich, so würden sie die Bibel besser kennen und finden, daß zwar einige wenige Bibelstellen den Kommunismus zu begünstigen scheinen, der allgemeine Geist ihrer Lehren ihm aber dennoch völlig zuwiderläuft, genau wie jeder anderen vernünftigen Maßnahme.

Das Anwachsen des Kommunismus ist von den meisten hervorragenden Geistern Frankreichs begrüßt worden; Pierre Leroux, der Metaphysiker, George Sand, die mutige Verteidigerin der Rechte ihres Geschlechts, Abbé de Lamennais, der Verfasser der „Worte eines Gläubigen", und noch sehr viele andere sind den kommunistischen Doktrinen mehr oder minder zu-

getan. Der bedeutendste Schriftsteller auf diesem Gebiet ist jedoch Proudhon, ein junger Mann, der vor zwei oder drei Jahren sein Werk veröffentlichte: Was ist Eigentum? („Qu'est ce que la propriété?"); seine Antwort, die er darauf gab, lautet: „La propriété c'est le vol", Eigentum ist Diebstahl. Das ist auf seiten der Kommunisten das philosophischste Werk in französischer Zunge, und wenn ich irgendein französisches Buch ins Englische übersetzt sehen möchte, so ist es dieses. Das Recht des Privateigentums, die Folgen dieser Institution, Konkurrenz, Unmoral und Elend, werden hier mit einer Kraft des Verstandes und in wirklich wissenschaftlicher Forschung entwickelt, wie ich sie seither nie wieder in einem Bande vereint gefunden habe. Daneben macht er sehr wichtige Bemerkungen über die Regierungsformen, und nachdem er bewiesen hat, daß jede Regierungsform gleichermaßen anfechtbar ist, ob es sich nun um die Demokratie, die Aristokratie oder die Monarchie handelt, daß alle mit Gewalt regieren und daß selbst im besten aller möglichen Fälle die Stärke der Mehrheit die Schwäche der Minderheit unterdrückt, kommt er schließlich zu dem Resultat: „Nous voulons l'anarchie!" Was wir brauchen, ist Anarchie, Niemandsherrschaft, die Verantwortung jedes einzelnen vor niemandem als sich selbst.

Über dieses Thema werde ich noch mehr zu sagen haben, wenn ich zu den deutschen Kommunisten komme. Ich habe jetzt nur noch hinzuzufügen, daß man die französischen ikarischen Kommunisten zahlenmäßig auf etwa eine halbe Million schätzt, Frauen und Kinder nicht gerechnet. Eine recht ansehnliche Phalanx, nicht wahr? Sie haben eine Monatsschrift, den *„Populaire"*, die Vater Cabet herausgibt, und außerdem läßt P. Leroux eine Zeitschrift erscheinen, die *„Revue Indépendante"*, worin die Grundsätze des Kommunismus philosophisch verfochten werden.

Manchester, den 23. Oktober 1843

II

Deutschland und die Schweiz

[„The New Moral World" Nr. 21 vom 18. November 1843]

Deutschland hatte seine Sozialreformer schon zur Zeit der Reformation. Bald nachdem Luther begonnen hatte, für die Kirchenreform zu agitieren und das Volk gegen die geistliche Herrschaft aufzuwiegeln, erhob sich die Bauernschaft Süd- und Mitteldeutschlands in einem allgemeinen Aufstand gegen ihre weltlichen Herren. Luther erklärte stets, sein Ziel sei die Rückkehr zum ursprünglichen Christentum in Lehre und Leben; die Bauern wollten

das gleiche und forderten deshalb die Erneuerung des Urchristentums nicht bloß in der Kirche, sondern auch im gesellschaftlichen Leben. Sie hielten den Zustand der Leibeigenschaft und Knechtschaft, in dem sie lebten, für unvereinbar mit den Lehren der Bibel. Sie wurden von einem Haufen hochmütiger Barone und Grafen unterdrückt, Tag für Tag ausgeplündert und wie das Vieh behandelt; kein Gesetz schützte sie, und gab es eines, so fand sich niemand, der ihm Geltung verschafft hätte. Ein derartiger Zustand stach sehr ab von dem Gemeinwesen der ersten Christen und von den Lehren Christi, wie sie in der Bibel niedergelegt sind. So erhoben sie sich zum Krieg gegen ihre Herren, der nur ein Vernichtungskrieg sein konnte. Der Prediger Thomas Münzer, den sie an ihre Spitze stellten, erließ einen Aufruf, der natürlich voll des religiösen und abergläubischen Unsinns seiner Zeit war, der aber unter anderem auch Grundsätze wie diese enthielt: Nach der Bibel habe kein Christ das Recht, irgendwelches Eigentum ausschließlich für sich zu behalten; Eigentumsgemeinschaft sei der einzig geeignete Zustand für eine Gesellschaft von Christen; keinem guten Christen sei es erlaubt, irgendeine Herrschaft oder Befehlsgewalt über andere Christen auszuüben, auch nicht irgendein Regierungsamt oder erbliche Macht innezuhaben, sondern im Gegenteil, so, wie vor Gott alle Menschen gleich sind, sollten sie es auch auf Erden sein. Diese Lehren waren nichts weiter als logische Schlüsse aus der Bibel und aus Luthers eigenen Schriften; aber der Reformator war nicht bereit, so weit zu gehen wie das Volk. Trotz des Mutes, den er gegenüber den geistlichen Behörden bewies, hatte er sich nicht von den politischen und sozialen Vorurteilen seiner Zeit befreit. So fest wie er an die Bibel glaubte, glaubte er an das göttliche Recht der Fürsten und Grundherren, das Volk mit Füßen zu treten. Da er außerdem den Schutz des Adels und der protestantischen Fürsten bedurfte, schrieb er ein Pamphlet gegen die Aufständischen[214], worin er nicht nur jede Verbindung mit ihnen von sich wies, sondern auch noch den Adel aufhetzte, sie als Rebellen gegen die Gesetze Gottes mit der äußersten Strenge niederzuzwingen. „Schlagt sie tot wie Hunde!" rief er. Das ganze Pamphlet ist mit solcher Gehässigkeit, ja mit einer solchen fanatischen Wut gegen das Volk geschrieben, daß es für immer ein Makel auf Luthers Charakterbild sein wird; es zeigt, daß er, der seine Laufbahn als Mann des Volkes begonnen hatte, nun ganz im Dienste seiner Unterdrücker stand. Der Aufstand wurde nach überaus blutigem Bürgerkrieg niedergeworfen und die Bauern in ihre alte Knechtschaft zurückgeführt.

Sehen wir von einigen vereinzelten Fällen ab, von denen die Öffentlichkeit keine Kenntnis nahm, so hat es vom Bauernkriege an bis in die allerjüngste Zeit in Deutschland keine Partei von Sozialreformern gegeben. Die

öffentliche Meinung war während der letzten fünfzig Jahre zu sehr durch Fragen von nur politischer oder nur metaphysischer Art in Anspruch genommen – Fragen, die beantwortet sein mußten, ehe die soziale Frage mit der nötigen Ruhe und Kenntnis erörtert werden konnte. Dennoch haben Männer, die sich einem kommunistischen System entschieden widersetzt hätten, wenn man ihnen ein solches vorgeschlagen hätte, seiner Einführung den Weg geebnet.

Neuerdings ist die Sozialreform wieder zum Gegenstand der Erörterung gemacht worden, diesmal aber in der deutschen Arbeiterklasse. Da Deutschland verhältnismäßig wenig Fabrikindustrie hat, besteht die Masse der Arbeiterklasse aus Handwerksgesellen, die ein paar Jahre lang durch Deutschland, die Schweiz, sehr oft auch durch Frankreich wandern, bevor sie sich als kleine Meister niederlassen. So ist eine große Zahl deutscher Arbeiter ständig auf dem Wege von oder nach Paris und mußte dort natürlich mit den politischen und sozialen Bewegungen der französischen Arbeiterklasse bekannt werden. Einer von diesen Männern, Wilhelm Weitling, ein einfacher Schneidergeselle aus Magdeburg in Preußen, faßte den Entschluß, in seinem Vaterlande kommunistische Gemeinden einzurichten.

Dieser Mann, der als Begründer des deutschen Kommunismus anzusehen ist, ging nach ein paar Jahren Aufenthalts in Paris in die Schweiz, arbeitete dort in einem Schneideratelier in Genf und predigte dabei seinen Arbeitskollegen sein neues Evangelium. Er bildete kommunistische Vereine in allen kleineren und größeren Städten auf der schweizerischen Seite des Genfer Sees und gewann die meisten Deutschen, die dort arbeiteten, für seine Ideen. Nachdem er auf diese Weise die öffentliche Meinung vorbereitet hatte, gab er zwecks breiterer Agitation im Lande eine Zeitschrift „*Die Junge Generation*" heraus. Obwohl ausschließlich für Arbeiter und von einem Arbeiter geschrieben, ist dieses Blatt von Anfang an besser als die meisten französischen kommunistischen Publikationen gewesen, besser sogar als Vater Cabets „*Populaire*". Man merkt ihm an, daß sein Herausgeber sehr schwer gearbeitet haben muß, um sich das historische und politische Wissen anzueignen, ohne das ein Publizist nun einmal nicht auskommt und das eine mangelhafte Bildung ihm vorenthalten hatte. Das Blatt zeigt zugleich, daß Weitling sich ständig bemühte, seine verschiedenen Ideen und Gedanken über die Gesellschaft zu einem geschlossenen System des Kommunismus zusammenzufügen. „*Die Junge Generation*" erschien erstmals im Jahre 1841; im nächsten Jahr ververöffentlichte Weitling ein Werk: „*Garantien der Harmonie und Freiheit*", worin er die alte Gesellschaftsordnung kritisierte und die Grundzüge einer neuen umriß. Ich werde vielleicht bei Gelegenheit ein paar Auszüge aus diesem Buche bringen.

Nachdem er so den Kern einer kommunistischen Partei in Genf und Umgebung geschaffen hatte, ging er nach Zürich, wo einige seiner Freunde, genau wie in anderen Städten der Nordschweiz, schon begonnen hatten, auf die Arbeiter einzuwirken. Er begann nun, seine Partei in diesen Städten zu organisieren. Unter der Bezeichnung „Gesangvereine" wurden Vereine zur Erörterung der sozialen Neugestaltung gebildet. Gleichzeitig kündigte Weitling seine Absicht an, ein Buch zu veröffentlichen: „*Das Evangelium des armen Sünders*"[215]. Da aber mischte sich die Polizei in seine Tätigkeit ein.

Im vergangenen Juni wurde Weitling in Haft genommen, seine Papiere und sein Buch wurden beschlagnahmt, ehe es aus der Presse kam. Die Regierung der Republik ernannte eine Kommission, die die Angelegenheit untersuchen und dem Großen Rat, den Volksvertretern, Bericht erstatten sollte. Dieser Bericht ist vor einigen Monaten gedruckt worden.[216] Daraus ersieht man, daß es in allen Teilen der Schweiz sehr viele kommunistische Vereine gab, die hauptsächlich aus deutschen Arbeitern bestanden; daß Weitling als Führer der Partei galt und von Zeit zu Zeit Berichte über ihre Fortschritte erhielt; daß er mit ähnlichen deutschen Vereinen in Paris und London in Briefwechsel stand und daß all diese Gesellschaften, da ihre Mitglieder sehr häufig ihren Wohnsitz wechselten, ebensoviele Brutstätten für die bewußten „gefährlichen und utopischen Lehren" waren, die ihre älteren Mitglieder nach Deutschland, Ungarn und Italien aussandten und jeden Arbeiter, der in ihren Einflußbereich kam, mit ihrem Geiste erfüllten. Der Bericht wurde von Dr. Bluntschli verfaßt, einem Mann von aristokratischen und fanatisch christlichen Überzeugungen; das ganze ist daher eher im Stile einer parteiischen Schmähschrift als im Stil eines sachlichen, amtlichen Berichts geschrieben. Der Kommunismus wird als eine im höchsten Grade gefährliche Lehre angeprangert, die jede bestehende Ordnung untergrabe und alle geheiligten Bande der Gesellschaft zerstöre. Der fromme Doktor findet darüber hinaus keine Worte, die stark genug wären, um seinen Gefühlen über die frivole Lästerung Ausdruck zu geben, womit diese infamen und ungebildeten Leute versuchen, ihre bösartigen und revolutionären Lehren durch Stellen aus der Heiligen Schrift zu rechtfertigen. Weitling und seine Partei gleichen in dieser Hinsicht ganz den Ikariern in Frankreich und behaupten, Christentum sei Kommunismus.

Das Ergebnis des Weitling-Prozesses trug herzlich wenig dazu bei, die Erwartungen der Züricher Regierung zufriedenzustellen. Wenn auch Weitling und seine Freunde in ihren Ausdrücken manchmal sehr unvorsichtig waren, konnte doch die Anklage wegen Hochverrats und Verschwörung gegen ihn nicht aufrechterhalten werden. Das Kriminalgericht verurteilte ihn zu

sechs Monaten Gefängnis und zur Ausweisung aus der Schweiz für immer; die Mitglieder der Züricher Vereine wurden aus dem Kanton ausgewiesen; der Bericht wurde den Regierungen der anderen Kantone und den ausländischen Gesandtschaften mitgeteilt, doch wurden die Kommunisten in anderen Teilen der Schweiz nur sehr wenig behindert. Die Verfolgung kam zu spät und wurde von den anderen Kantonen zu wenig unterstützt; zur Zerstörung des Kommunismus leistete sie nicht das mindeste, sie nützte ihm sogar durch das große Interesse, das sie in allen deutschsprechenden Ländern hervorrief. Der Kommunismus war in Deutschland fast unbekannt, hierdurch aber wurde er zum Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit.

Außer dieser Partei gibt es in Deutschland noch eine andere, die ebenfalls für den Kommunismus eintritt. Die erstere wird, da sie eine wirklich volkstümliche Partei ist, zweifellos sehr bald die ganze Arbeiterklasse Deutschlands vereinigen; die Partei, auf die ich jetzt zu sprechen komme, ist eine philosophische, hat in ihrem Ursprung weder mit französischen noch englischen Kommunisten zu tun und geht aus der Philosophie hervor; auf die Deutschland seit den letzten fünfzig Jahren so stolz ist.

Die politische Revolution Frankreichs wurde von einer philosophischen Revolution in Deutschland begleitet. Kant begann sie, indem er das alte System der Metaphysik von Leibniz stürzte, das Ende des vorigen Jahrhunderts an allen Universitäten des Festlandes eingeführt wurde. Fichte und Schelling begannen mit dem Neuaufbau, und Hegel vollendete das neue System. Noch nie, seit der Mensch überhaupt denken kann, hat es ein so umfassendes philosophisches System wie das Hegelsche gegeben. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Geistesphilosophie, Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie sind sämtlich in einem System vereinigt und auf ein Grundprinzip zurückgeführt. Dieses System erschien von außen her ganz unangreifbar und war es auch; gestürzt wurde es nur von *innen* heraus; von jenen, die selbst Hegelianer waren. Ich kann hier natürlich keine vollständige Entwicklung des Systems oder seiner Geschichte geben und muß mich daher auf die folgenden Bemerkungen beschränken. Der Fortschritt der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel war so konsequent, so logisch und, wenn ich das sagen darf, so notwendig, daß neben den von mir genannten Systemen kein anderes bestehen konnte. Es gibt zwei oder drei, aber sie fanden keine Beachtung; sie wurden für so unbedeutend gehalten, daß ihnen nicht einmal jemand die Ehre erwies, sie zu stürzen. Hegel war trotz seiner gewaltigen Gelehrsamkeit und der Tiefe seiner Gedanken so stark mit abstrakten Fragen beschäftigt, daß er es versäumte, sich von den Vorurteilen seiner Zeit frei zu machen – einer Zeit der Restauration alter Regierungs- und Religionssysteme.

Aber seine Schüler hatten ganz andere Ansichten über diese Dinge. Hegel starb 1831, und schon 1835 erschien das „*Leben Jesu*" von Strauß, das erste Werk, das einen Fortschritt über die Grenzen des orthodoxen Hegelianismus hinaus zeigte. Andere folgten, und 1837 erhoben sich die Christen gegen die von ihnen so genannten Neuhegelianer, verschrien sie als Atheisten und forderten den Staat zum Eingreifen auf. Der Staat jedoch griff nicht ein, und der Streit ging weiter. Zu diesem Zeitpunkt waren sich die Neu- oder Junghegelianer so wenig der Konsequenzen aus ihren eigenen Gedankengängen bewußt, daß sie alle die Beschuldigung des Atheismus zurückwiesen und sich Christen und Protestanten nannten, wenn sie auch die Existenz eines Gottes, der nicht Mensch war, bestritten und die Geschichte der Evangelien für reine Mythologie erklärten. Erst im vergangenen Jahr wurde in einer Flugschrift von dem Schreiber dieser Zeilen der Vorwurf des Atheismus als berechtigt anerkannt.[1] Aber die Entwicklung ging weiter. Die Junghegelianer von 1842 waren erklärte Atheisten und Republikaner; die Zeitschrift der Partei, die „Deutschen Jahrbücher", war radikaler und offener als je zuvor; eine politische Zeitung wurde gegründet[217], und sehr bald war die gesamte deutsche liberale Presse gänzlich in unseren Händen. Wir hatten Freunde in fast jeder wichtigen Stadt Deutschlands; wir versorgten alle liberalen Zeitungen mit dem notwendigen Stoff und machten sie auf diese Weise zu unseren Organen; wir überschwemmten das Land mit Flugschriften und beherrschten sehr bald in jeder Frage die öffentliche Meinung. Eine zeitweilige Lockerung der Preßzensur vermehrte die Energie dieser Bewegung, die für einen beträchtlichen Teil des deutschen Publikums ganz neu war. Zeitungen, die mit Genehmigung eines Regierungszensors erschienen, enthielten Dinge, die selbst in Frankreich als Hochverrat bestraft worden wären, und andere Dinge, die in England nicht hätten ausgesprochen werden können, ohne daß ein Verfahren wegen Gotteslästerung die Folge gewesen wäre. Die Bewegung war so plötzlich, so rapide, wurde so energisch vorgetrieben, daß Regierung und Publikum von ihr eine Zeitlang mitgezogen wurden. Doch diese Heftigkeit der Agitation bewies nur, daß sie sich nicht auf eine starke Partei im Publikum gründete und daß ihre Macht nur durch die Überraschung und Verwirrung ihrer Gegner erzeugt wurde. Als die Regierungen wieder zur Besinnung kamen, machten sie ihr durch äußerst despotische Unterdrückung der Redefreiheit ein Ende. Flugschriften, Zeitungen, Zeitschriften, wissenschaftliche Werke wurden dutzendweise verboten, und der Erregungszustand im Lande

[1] Friedrich Engels: „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie" (siehe Ergänzungsband, Teil 2, unserer Ausgabe, S. 173–221)

ging bald zurück. Es ist selbstverständlich, daß ein so tyrannisches Eingreifen den Fortschritt der öffentlichen Meinung nicht aufhalten und die Grundsätze nicht ersticken wird, die von den Agitatoren verteidigt werden; die ganze Verfolgung ist für die herrschenden Mächte nicht von dem geringsten Nutzen gewesen, denn wenn *sie* die Bewegung nicht niedergeworfen hätten, wäre *ihr* durch die Gleichgültigkeit des breiten Publikums Einhalt geboten worden, eines Publikums, das auf radikale Veränderungen sowenig wie das eines jeden anderen Landes vorbereitet war; und selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, wäre die republikanische Agitation doch von den Agitatoren selber aufgegeben worden, die jetzt durch immer weitere Entwicklung der Konsequenzen ihrer Philosophie zu Kommunisten wurden. Die Fürsten und Herrscher Deutschlands sahen gerade in dem Augenblick, als sie die republikanischen Bestrebungen für immer niedergeworfen zu haben glaubten, die Erhebung des Kommunismus aus der Asche der politischen Agitation, und diese neue Lehre erscheint ihnen sogar noch gefährlicher und fürchterlicher als die, über deren scheinbare Vernichtung sie sich freuten.

Bereits im Herbst 1842 verfochten einige wenige in der Partei die Ansicht, daß politische Veränderungen unzureichend seien, und erklärten, daß ihrer Meinung nach eine *soziale* Revolution auf der Grundlage des Gemeineigentums der einzige gesellschaftliche Zustand sei, der sich mit ihren abstrakten Grundsätzen vertrüge. Doch sogar die Führer der Partei, wie zum Beispiel Dr. Bruno Bauer, Dr. Feuerbach und Dr. Ruge, waren damals nicht zu diesem entschiedenen Schritt bereit. Das politische Organ der Partei, die „*Rheinische Zeitung*", veröffentlichte einige Abhandlungen, die den Kommunismus vertraten, jedoch ohne den erwünschten Erfolg. Indessen war der Kommunismus eine so *notwendige* Konsequenz der neuhegelianischen Philosophie, daß keine Opposition ihn niederhalten konnte; und im Verlauf dieses Jahres hatten seine Begründer die Genugtuung, einen Republikaner nach dem anderen sich ihren Reihen anschließen zu sehen. Außer Dr. Heß, einem Redakteur der jetzt verbotenen „*Rheinischen Zeitung*", der in der Tat der erste Kommunist in der Partei war, gibt es jetzt noch viele andere, wie Dr. Ruge, Herausgeber der „*Deutschen Jahrbücher*", der wissenschaftlichen Zeitschrift der Junghegelianer, die durch Beschluß des deutschen Bundestages verboten wurde, Dr. Marx, ebenfalls ein Redakteur der „*Rheinischen Zeitung*", Georg Herwegh, der Dichter, dessen Brief an den König von Preußen[116] im vergangenen Winter von den meisten englischen Zeitungen übersetzt wurde, und andere mehr, und wir hoffen, daß der Rest der republikanischen Partei nach und nach auch zu uns übergehen wird.

So hat der philosophische Kommunismus in Deutschland wohl für immer

festen Fuß gefaßt, trotz der Anstrengungen der Regierungen, ihn niederzuhalten. Sie haben in ihren Machtbereichen die Presse vernichtet, aber vergeblich; die Fortschrittsparteien bedienen sich der freien Presse der Schweiz und Frankreichs, und ihre Veröffentlichungen finden in Deutschland genauso weite Verbreitung, als wenn sie im Lande selbst gedruckt würden. Alle Verfolgungen und Verbote haben sich als wirkungslos erwiesen und werden es immer bleiben; die Deutschen sind eine philosophische Nation und wollen und können den Kommunismus nicht aufgeben, sobald er sich auf gesunde philosophische Prinzipien gründet, ganz besonders, wenn er sich als unvermeidliche Schlußfolgerung aus ihrer *eigenen* Philosophie ergibt. Und das ist die Aufgabe, die jetzt vor uns steht. Unsere Partei muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen; daß die Deutschen entweder ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm ihrer Nation hochhalten, oder daß sie den Kommunismus annehmen müssen. Und das *wird* bewiesen werden; die Deutschen *werden* zwangsläufig in dieses Dilemma hineingeraten, und es kann kaum einen Zweifel geben, für welche Seite der Frage das Volk sich entscheiden wird. In Deutschland ist die Aussicht für die Gründung einer kommunistischen Partei unter den gebildeten Klassen der Gesellschaft größer als irgendwo sonst. Die Deutschen sind eine sehr uneigennützige Nation; wenn in Deutschland Grundsätze in Widerstreit mit Interessen geraten, werden fast stets die Grundsätze die Ansprüche der Interessen zum Schweigen bringen. Die gleiche Liebe zu abstrakten Prinzipien, die gleiche Nichtachtung der Wirklichkeit und des Eigeninteresses, welche die Deutschen in einen Zustand der politischen Bedeutungslosigkeit gebracht haben, genau diese gleichen Eigenschaften gewährleisten den Erfolg des philosophischen Kommunismus in diesem Lande. Den Engländern wird es sehr eigenartig erscheinen, daß eine Partei, deren Ziel die Vernichtung des Privateigentums ist, sich hauptsächlich aus Leuten zusammensetzt, die Eigentum besitzen, und doch ist das in Deutschland der Fall. Wir können unsere Reihen nur aus den Klassen auffüllen, die eine recht gute Bildung genossen haben, das heißt aus den Universitäten und aus der handeltreibenden Klasse, und bei beiden sind wir bisher auf keinerlei erhebliche Schwierigkeiten gestoßen.

Was die besonderen Lehren unserer Partei betrifft, stimmen wir mit den englischen Sozialisten erheblich mehr überein als mit irgendeiner anderen Partei. Ihr System ist wie das unsere auf philosophischen Prinzipien gegründet; sie kämpfen wie wir gegen religiöse Vorurteile, während die Franzosen

die Philosophie ablehnen und die Religion verewigen, indem sie sie in den geplanten neuen Zustand der Gesellschaft mitschleppen. Die französischen Kommunisten konnten uns nur in den ersten Stadien unserer Entwicklung helfen, und wir fanden bald, daß wir mehr wußten als unsere Lehrer; aber von den englischen Sozialisten werden wir noch viel lernen müssen. Wenn uns auch unsere fundamentalen Prinzipien eine breitere Grundlage geben, insofern wir sie von einem philosophischen System empfangen haben, das sämtliche Gebiete des menschlichen Wissens umfaßt, so finden wir doch in allem, was zur Praxis gehört, zu den *Tatsachen* des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes, daß uns die englischen Sozialisten weit voraus sind und sehr wenig zu tun übriggelassen haben. Außerdem darf ich sagen, daß ich englischen Sozialisten begegnet bin, mit denen ich fast in jeder Frage übereinstimme.

Ich kann jetzt keine Darstellung dieses kommunistischen Systems geben, ohne meinen Aufsatz zu sehr zu verlängern, aber ich beabsichtige, es bald einmal zu tun, wenn der Herausgeber der „*New Moral World*"[1] mir den Raum dafür zur Verfügung stellt. Ich schließe daher mit der Feststellung, daß, ungeachtet der Verfolgungen durch die deutschen Regierungen (ich habe gehört, daß in Berlin Herr Edgar Bauer wegen einer kommunistischen Publikation gerichtlich verfolgt wird[218] und in Stuttgart ein anderer Herr wegen des neuartigen Verbrechens „kommunistischer Korrespondenz" verurteilt worden ist), jeder notwendige Schritt unternommen wird, um eine erfolgreiche Agitation für die Sozialreform in Gang zu bringen, um eine neue Zeitschrift zu gründen und die Verbreitung aller Schriften zu sichern, die den Kommunismus vertreten.

F. Engels

Aus dem Englischen.

[1] George Alexander Fleming

Friedrich Engels

Bewegungen auf dem Kontinent

[„The New Moral World" Nr. 32 vom 3. Februar 1844]

Der wohlbekannte Roman von Eugène Sue, die „Geheimnisse von Paris", hat auf die öffentliche Meinung, ganz besonders in Deutschland, tiefen Eindruck gemacht; die eindringliche Art, in der dieses Buch das Elend und die Demoralisierung darstellt, die in großen Städten das Los der „unteren Stände" sind, mußte notwendig die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die Lage der Armen im allgemeinen lenken. Wie die „Allgemeine Zeitung", die deutsche „*Times*", schreibt, beginnen die Deutschen zu entdecken, daß sich im Stil der Romanschriftstellerei während der letzten zehn Jahre eine vollkommene Umwälzung vollzogen hat; daß an die Stelle von Königen und Fürsten, die früher die Helden solcher Erzählungen waren, jetzt die Armen getreten sind, die verachtete Klasse, deren gute und böse Schicksale, Freuden und Leiden zum Thema der Romanhandlung gemacht werden; sie kommen endlich dahinter, daß diese neue Klasse von Romanschriftstellern, wie zum Beispiel G. Sand, E. Sue und Boz[1], wirklich ein Zeichen der Zeit ist. Die guten Deutschen hatten immer gedacht, daß es Not und Elend nur in Paris und Lyon, in London und Manchester gäbe und daß Deutschland völlig frei sei von derartigen Auswüchsen der Überzivilisation und des Übermaßes an Industrie. Jetzt aber beginnen sie zu sehen, daß auch sie ein beträchtliches Maß sozialer Leiden aufzuweisen haben; die Berliner Zeitungen gestehen, daß das „Voigtland" ihrer Stadt in dieser Hinsicht nicht hinter St. Giles[219] oder sonstigen Wohnstätten der Parias der Zivilisation zurücksteht; sie gestehen, daß zwar Gewerkschaften und Streiks bisher in Deutschland unbekannt geblieben seien, aber Hilfe dennoch sehr notwendig wäre, um das Auftreten ähnlicher Erscheinungen bei ihren eigenen Landsleuten zu vermeiden. Dr. Mundt, Dozent an der Berliner Universität, hat eine Serie öffentlicher Vorlesungen über

[1] Charles Dickens

die verschiedenen Systeme der sozialen Neugestaltung begonnen; und wenn er auch nicht der Mann ist, sich über solche Dinge ein richtiges und unparteiisches Urteil zu bilden, so müssen diese Vorlesungen doch sehr förderlich sein. Man kann sich leicht vorstellen, wie günstig dieser Zeitpunkt für den Beginn einer ausgedehnteren sozialen Agitation in Deutschland ist und welche Wirkung eine neue Zeitschrift haben wird, die für durchgreifende Sozialreform eintritt. Eine solche Zeitschrift ist in Paris unter dem Titel „Deutsch-Französische Jahrbücher" gegründet worden; ihre Herausgeber, Dr. Ruge und Dr. Marx, gehören ebenso wie die übrigen Mitarbeiter zu den „gelehrten Kommunisten" Deutschlands und werden unterstützt von den angesehensten sozialistischen Schriftstellern Frankreichs. Für die Herausgabe der Zeitschrift, die monatlich erscheinen und französische wie deutsche Artikel enthalten soll, hätte wahrhaftig kein günstigerer Zeitpunkt gewählt werden können, und ihr Erfolg darf als gewiß gelten, noch ehe die erste Nummer erscheint.

F. E.

Aus dem Englischen.

Friedrich Engels

Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie[220]

Die Nationalökonomie entstand als eine natürliche Folge der Ausdehnung des Handels, und mit ihr trat an die Stelle des einfachen, unwissenschaftlichen Schachers ein ausgebildetes System des erlaubten Betrugs, eine komplette Bereicherungswissenschaft.

Diese aus dem gegenseitigen Neid und der Habgier der Kaufleute entstandene Nationalökonomie oder Bereicherungswissenschaft trägt das Gepräge der ekelhaftesten Selbstsucht auf der Stirne. Man lebte noch in der naiven Anschauung, daß Gold und Silber der Reichtum sei, und hatte also nichts Eiligeres zu tun, als überall die Ausfuhr der „edlen" Metalle zu verbieten. Die Nationen standen sich gegenüber wie Geizhälse, deren jeder seinen teuren Geldsack mit beiden Armen umschließt und mit Neid und Argwohn auf seine Nachbarn blickt. Alle Mittel wurden aufgeboten, um den Völkern, mit denen man im Handelsverkehr stand, soviel bares Geld wie möglich abzulocken und das glücklich Hereingebrachte hübsch innerhalb der Mautlinie zu behalten.

Die konsequenteste Durchführung dieses Prinzips hätte den Handel getötet. Man fing also an, diese erste Stufe zu überschreiten; man sah ein, daß das Kapital im Kasten tot daliegt, während es in der Zirkulation sich stets vermehrt. Man wurde also menschenfreundlicher, man schickte seine Dukaten als Lockvögel aus, damit sie andere mit sich zurückbringen sollten, und erkannte, daß es nichts schadet, wenn man dem A zuviel für seine Ware bezahlt, solange man sie noch bei B für einen höhern Preis loswerden kann.

Auf dieser Basis erbaute sich das *Merkantilsystem*. Der habgierige Charakter des Handels wurde schon etwas versteckt; die Nationen rückten sich etwas näher, sie schlossen Handels- und Freundschaftstraktate, sie machten gegenseitig Geschäfte und taten einander, um des größern Gewinns willen, alles mögliche Liebe und Gute an. Aber im Grunde war es doch die alte Geldgier und Selbstsucht, und diese brach von Zeit zu Zeit in den Kriegen

aus, die in jener Periode alle auf Handelseifersucht beruhten. In diesen Kriegen zeigte es sich auch, daß der Handel, wie der Raub, auf dem Faustrecht beruhe; man machte sich gar kein Gewissen daraus, durch List oder Gewalt solche Traktate zu erpressen, wie man sie für die günstigsten hielt.

Der Hauptpunkt im ganzen Merkantilsystem ist die Theorie von der Handelsbilanz. Da man nämlich noch immer an dem Satz festhielt, daß Gold und Silber der Reichtum sei, so hielt man nur die Geschäfte für vorteilbringend, die am Ende bares Geld ins Land brächten. Um dies ausfindig zu machen, verglich man die Ausfuhr und Einfuhr. Hatte man mehr aus- als eingeführt, so glaubte man, daß die Differenz in barem Gelde ins Land gekommen sei, und hielt sich um diese Differenz reicher. Die Kunst der Ökonomen bestand also darin, dafür zu sorgen, daß am Ende jedes Jahres die Ausfuhr eine günstige Bilanz gegen die Einfuhr gebe; und um dieser lächerlichen Illusion willen sind Tausende von Menschen geschlachtet worden! Der Handel hat auch seine Kreuzzüge und seine Inquisition aufzuweisen.

Das achtzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert der Revolution, revolutionierte auch die Ökonomie; aber wie alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz steckenblieben, wie dem abstrakten Spiritualismus der abstrakte Materialismus, der Monarchie die Republik, dem göttlichen Recht der soziale Kontrakt entgegengesetzt wurde, so kam auch die ökonomische Revolution nicht über den Gegensatz hinaus. Die Voraussetzungen blieben überall bestehen; der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber; die Politik dachte nicht daran, die Voraussetzungen des Staates an und für sich zu prüfen; die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der *Berechtigung des Privateigentums* zu fragen. Darum war die neue Ökonomie nur ein halber Fortschritt; sie war genötigt, ihre eigenen Voraussetzungen zu verraten und zu verleugnen, Sophistik und Heuchelei zu Hülfe zu nehmen, um die Widersprüche, in die sie sich verwickelte, zu verdecken, um zu den Schlüssen zu kommen, zu denen sie, nicht durch ihre Voraussetzungen, sondern durch den humanen Geist des Jahrhunderts getrieben wurde. So nahm die Ökonomie einen menschenfreundlichen Charakter an; sie entzog ihre Gunst den Produzenten und wandte sie den Konsumenten zu; sie affektierte einen heiligen Abscheu gegen die blutigen Schrecken des Merkantilsystems und erklärte den Handel für ein Band der Freundschaft und Einigung zwischen Nationen wie zwischen Individuen. Es war alles lauter Pracht und Herrlichkeit – aber die Voraussetzungen machten sich bald genug wieder geltend und erzeugten im Gegensatz zu dieser gleißenden Philanthropie die Malthussche Bevölke-

rungstheorie, das rauhste barbarischste System, das je existierte, ein System der Verzweiflung, das alle jene schönen Redensarten von Menschenliebe und Weltbürgertum zu Boden schlug; sie erzeugten und hoben das Fabriksystem und die moderne Sklaverei, die der alten nichts nachgibt an Unmenschlichkeit und Grausamkeit. Die neue Ökonomie, das auf Adam Smiths „*Wealth of Nations*" gegründete System der Handelsfreiheit, erweist sich als dieselbe Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit, die jetzt auf allen Gebieten der freien Menschlichkeit gegenübersteht.

Aber war denn das Smithsche System kein Fortschritt? – Freilich war es das, und ein notwendiger Fortschritt dazu. Es war notwendig, daß das Merkantilsystem mit seinen Monopolen und Verkehrshemmungen gestürzt wurde, damit die wahren Folgen des Privateigentums ans Licht treten konnten; es war notwendig, daß alle diese kleinlichen Lokal- und Nationalrücksichten zurücktraten, damit der Kampf unserer Zeit ein allgemeiner, menschlicher werden konnte; es war notwendig, daß die Theorie des Privateigentums den rein empirischen, bloß objektiv untersuchenden Pfad verließ und einen wissenschaftlicheren Charakter annahm, der sie auch für die Konsequenzen verantwortlich machte und dadurch die Sache auf ein allgemein menschliches Gebiet herüberführte; daß die in der alten Ökonomie enthaltene Unsittlichkeit durch den Versuch ihrer Wegleugnung und durch die hereingebrachte Heuchelei – eine notwendige Konsequenz dieses Versuches – auf den höchsten Gipfel gesteigert wurde. Alles dies lag in der Natur der Sache. Wir erkennen gern an, daß wir erst durch die Begründung und Ausführung der Handelsfreiheit in den Stand gesetzt sind, über die Ökonomie des Privateigentums hinauszugehen, aber wir müssen zu gleicher Zeit auch das Recht haben, diese Handelsfreiheit in ihrer ganzen theoretischen und praktischen Nichtigkeit darzustellen.

Unser Urteil wird um so härter werden müssen, je mehr die Ökonomen, die wir zu beurteilen haben, in unsere Zeit hineinfallen. Denn während Smith und Malthus nur einzelne Bruchstücke fertig vorfanden, hatten die Neueren das ganze System vollendet vor sich; die Konsequenzen waren alle gezogen, die Widersprüche traten deutlich genug ans Licht, und doch kamen sie nicht zu einer Prüfung der Prämissen, und doch nahmen sie noch immer die Verantwortlichkeit für das ganze System auf sich. Je näher die Ökonomen der Gegenwart kommen, desto weiter entfernen sie sich von der Ehrlichkeit. Mit jedem Fortschritt der Zeit steigert sich notwendig die Sophisterei, um die Ökonomie auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Darum ist z.B. *Ricardo* schuldiger als *Adam Smith* und *MacCulloch* und *Mill* schuldiger als *Ricardo*.

Die neuere Ökonomie kann nicht einmal das Merkantilsystem richtig be-

urteilen, weil sie selbst einseitig und noch mit den Voraussetzungen desselben behaftet ist. Erst der Standpunkt, der sich über den Gegensatz der beiden Systeme erhebt, der die gemeinsamen Voraussetzungen beider kritisiert und von einer rein menschlichen, allgemeinen Basis ausgeht, wird beiden ihre richtige Stellung anweisen können. Es wird sich zeigen, daß die Verteidiger der Handelsfreiheit schlimmere Monopolisten sind als die alten Merkantilisten selbst. Es wird sich zeigen, daß hinter der gleisnerischen Humanität der Neueren eine Barbarei steckt, von der die Alten nichts wußten; daß die Begriffsverwirrung der Alten noch einfach und konsequent ist gegen die doppelzüngige Logik ihrer Angreifer und daß keine der beiden Parteien der andern etwas vorwerfen könne, was nicht auf sie selbst zurückfällt. – Darum kann auch die neuere liberale Ökonomie die Restauration des Merkantilsystems durch List nicht begreifen, während die Sache für uns ganz einfach ist. Die Inkonsequenz und Doppelseitigkeit der liberalen Ökonomie muß sich notwendig wieder in ihre Grundbestandteile auflösen. Wie die Theologie entweder zum blinden Glauben zurück- oder zur freien Philosophie vorwärtsgehen muß, so muß die Handelsfreiheit auf der einen Seite die Restauration der Monopole, auf der andern die Aufhebung des Privateigentums produzieren.

Der einzig *positive* Fortschritt, den die liberale Ökonomie gemacht hat, ist die Entwicklung der Gesetze des Privateigentums. Diese sind allerdings in ihr enthalten, wenn auch noch nicht bis zur letzten Konsequenz entwickelt und klar ausgesprochen. Hieraus folgt, daß in allen Punkten, wo es auf die Entscheidung über die kürzeste Manier, reich zu werden, ankommt, also in allen strikt ökonomischen Kontroversen, die Verteidiger der Handelsfreiheit das Recht auf ihrer Seite haben. Wohlverstanden – in Kontroversen mit den Monopolisten, nicht mit den Gegnern des Privateigentums, denn daß diese imstande sind, in ökonomischen Fragen auch ökonomisch richtiger zu entscheiden, haben die englischen Sozialisten längst praktisch und theoretisch bewiesen.

Wir werden also bei der Kritik der Nationalökonomie die Grundkategorien untersuchen, den durch das System der Handelsfreiheit hineingebrachten Widerspruch enthüllen und die Konsequenzen der beiden Seiten des Widerspruchs ziehen.

Der Ausdruck Nationalreichtum ist erst durch Verallgemeinerungssucht der liberalen Ökonomen aufgekommen. Solange das Privateigentum besteht, hat dieser Ausdruck keinen Sinn. Der „Nationalreichtum" der Engländer ist

sehr groß, und doch sind sie das ärmste Volk unter der Sonne. Man lasse entweder den Ausdruck ganz fallen, oder man nehme Voraussetzungen an, die ihm einen Sinn geben. Ebenso die Ausdrücke Nationalökonomie, politische, öffentliche Ökonomie. Die Wissenschaft sollte unter den jetzigen Verhältnissen *Privat*ökonomie heißen, denn ihre öffentlichen Beziehungen sind nur um des Privateigentums willen da.

Die nächste Folge des Privateigentums ist der *Handel*, der Austausch der gegenseitigen Bedürfnisse, Kauf und Verkauf. Dieser Handel muß unter der Herrschaft des Privateigentums, wie jede Tätigkeit, eine unmittelbare Erwerbsquelle für den Handeltreibenden werden; d.h., jeder muß suchen, so teuer wie möglich zu verkaufen und so billig wie möglich zu kaufen. Bei jedem Kauf und Verkauf stehen sich also zwei Menschen mit absolut entgegengesetzten Interessen gegenüber; der Konflikt ist entschieden feindselig, denn jeder kennt die Intentionen des andern, weiß, daß sie den seinigen entgegengesetzt sind. Die erste Folge ist also auf der einen Seite gegenseitiges Mißtrauen, auf der andern die Rechtfertigung dieses Mißtrauens, die Anwendung unsittlicher Mittel zur Durchsetzung eines unsittlichen Zwecks. So ist z.B. der erste Grundsatz im Handel die Verschwiegenheit, Verheimlichung alles dessen, was den Wert des fraglichen Artikels herabsetzen könnte. Die Konsequenz daraus: Es ist im Handel erlaubt, von der Unkenntnis, von dem Vertrauen der Gegenpartei den möglichst großen Nutzen zu ziehen, und ebenso, seiner Ware Eigenschaften anzurühmen, die sie nicht besitzt. Mit *einem* Worte, der Handel ist der legale Betrug. Daß die Praxis mit dieser Theorie übereinstimmt, kann mir jeder Kaufmann, wenn er der Wahrheit die Ehre geben will, bezeugen.

Das Merkantilsystem hatte noch eine gewisse unbefangene, katholische Geradheit und verdeckte das unsittliche Wesen des Handels nicht im mindesten. Wir haben gesehen, wie es seine gemeine Habsucht offen zur Schau trug. Die gegenseitig feindselige Stellung der Nationen im achtzehnten Jahrhundert, der ekelhafte Neid und die Handelseifersucht waren die konsequenten Folgen des Handels überhaupt. Die öffentliche Meinung war noch nicht humanisiert, was sollte man also Dinge verstecken, die aus dem unmenschlichen feindseligen Wesen des Handels selbst folgten.

Als aber der *ökonomische Luther*, Adam Smith, die bisherige Ökonomie kritisierte, hatten sich die Sachen sehr geändert. Das Jahrhundert war humanisiert, die Vernunft hatte sich geltend gemacht, die Sittlichkeit fing an, ihr ewiges Recht in Anspruch zu nehmen. Die erpreßten Handelstraktate, die

kommerziellen Kriege, die schroffe Isolierung der Nationen stießen zu sehr gegen das fortgeschrittene Bewußtsein an. An die Stelle der katholischen Geradheit trat protestantische Gleisnerei. Smith bewies, daß auch die Humanität im Wesen des Handels begründet sei; daß der Handel, anstatt „die fruchtbarste Quelle der Zwietracht und der Feindseligkeit" zu sein, ein „Band der Einigung und Freundschaft zwischen den Nationen wie zwischen Individuen" (vgl. „*Wealth of Nations*" B.4, c.3, § 2) werden müsse; es liege ja in der Natur der Sache, daß der Handel im ganzen und großen *allen* Beteiligten vorteilhaft sei.

Smith hatte recht, wenn er den Handel als human pries. Es gibt nichts absolut Unsittliches in der Welt; auch der Handel hat eine Seite, wo er der Sittlichkeit und Menschlichkeit huldigt. Aber welch eine Huldigung! Das Faustrecht, der platte Straßenraub des Mittelalters wurde humanisiert, als er in den Handel, der Handel, als seine erste Stufe, welche sich durch das Verbot der Geldausfuhr charakterisiert, in das Merkantilsystem überging. Jetzt wurde dieses selbst humanisiert. Natürlich ist es im Interesse des Handelnden, mit dem einen, von welchem er wohlfeil kauft, wie mit dem andern, an welchen er teuer verkauft, sich in gutem Vernehmen zu halten. Es ist also sehr unklug von einer Nation gehandelt, wenn sie bei ihren Versorgern und Kunden eine feindselige Stimmung nährt. Je freundschaftlicher, desto vorteilhafter. Dies ist die Humanität des Handels, und diese gleisnerische Art, die Sittlichkeit zu unsittlichen Zwecken zu mißbrauchen, ist der Stolz des Systems der Handelsfreiheit. Haben wir nicht die Barbarei der Monopole gestürzt, rufen die Heuchler aus, haben wir nicht die Zivilisation in entfernte Weltteile getragen, haben wir nicht die Völker verbrüdert und die Kriege vermindert? – Ja, das alles habt ihr getan, aber *wie* habt ihr es getan! Ihr habt die kleinen Monopole vernichtet, um das *eine* große Grundmonopol, das Eigentum, desto freier und schrankenloser wirken zu lassen; ihr habt die Enden der Erde zivilisiert, um neues Terrain für die Entfaltung eurer niedrigen Habsucht zu gewinnen; ihr habt die Völker verbrüdert, aber zu einer Brüderschaft von Dieben, und die Kriege vermindert, um im Frieden desto mehr zu verdienen, um die Feindschaft der einzelnen, den ehrlosen Krieg der Konkurrenz, auf die höchste Spitze zu treiben! – Wo habt ihr etwas aus reiner Humanität, aus dem Bewußtsein der Nichtigkeit des Gegensatzes zwischen dem allgemeinen und individuellen Interesse getan? Wo seid ihr sittlich gewesen, ohne interessiert zu sein, ohne unsittliche, egoistische Motive im Hintergrunde zu hegen?

Nachdem die liberale Ökonomie ihr Bestes getan hatte, um durch die Auflösung der Nationalitäten die Feindschaft zu verallgemeinern, die

Menschheit in eine Horde reißender Tiere – und was sind Konkurrenten anders? – zu verwandeln, die einander eben deshalb auffressen, *weil* jeder mit allen andern gleiches Interesse hat, nach dieser Vorarbeit blieb ihr nur noch ein Schritt zum Ziele übrig, die Auflösung der Familie. Um diese durchzusetzen, kam ihr ihre eigene schöne Erfindung, das Fabriksystem, zu Hülfe. Die letzte Spur gemeinsamer Interessen, die Gütergemeinschaft der Familie, ist durch das Fabriksystem untergraben und – wenigstens hier in England – bereits in der Auflösung begriffen. Es ist etwas ganz Alltägliches, daß Kinder, sobald sie arbeitsfähig, d.h. neun Jahre alt werden, ihren Lohn für sich verwenden, das elterliche Haus als ein bloßes Kosthaus ansehen und den Eltern ein Gewisses für Kost und Wohnung vergüten. Wie kann es anders sein? Was kann anders aus der Isolierung der Interessen, wie sie dem System der Handelsfreiheit zugrunde liegt, folgen? Ist ein Prinzip einmal in Bewegung gesetzt, so arbeitet es sich von selbst durch alle seine Konsequenzen durch, die Ökonomen mögen Gefallen daran haben oder nicht.

Aber der Ökonom weiß selbst nicht, welcher Sache er dient. Er weiß nicht, daß er mit all seinem egoistischen Räsonnement doch nur ein Glied in der Kette des allgemeinen Fortschrittes der Menschheit bildet. Er weiß nicht, daß er mit seiner Auflösung aller Sonderinteressen nur den Weg bahnt für den großen Umschwung, dem das Jahrhundert entgegengeht, der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst.

Die nächste durch den Handel bedingte Kategorie ist der *Wert.* Über diese sowie über alle andern Kategorien existiert kein Streit zwischen den älteren und neueren Ökonomen, weil die Monopolisten in ihrer unmittelbaren Wut der Bereicherung keine Zeit übrig hatten, um sich mit Kategorien zu beschäftigen. Alle Streitfragen über derartige Punkte gingen von den Neueren aus.

Der Ökonom, der von Gegensätzen lebt, hat natürlich auch einen *doppelten* Wert; den abstrakten oder realen Wert und den Tauschwert. Über das Wesen des Realwertes war ein langer Streit zwischen den Engländern, die die Produktionskosten als den Ausdruck des Realwertes bestimmten, und dem Franzosen Say, der diesen Wert nach der Brauchbarkeit einer Sache zu messen vorgab. Der Streit hat seit dem Anfange dieses Jahrhunderts geschwebt und ist eingeschlafen, nicht entschieden. Die Ökonomen können nichts entscheiden.

Die Engländer – MacCulloch und Ricardo besonders – behaupten also, der abstrakte Wert einer Sache werde durch die Produktionskosten bestimmt.

Wohlverstanden, der abstrakte Wert, nicht der Tauschwert, der *exchangeable value*, der Wert im Handel – das sei etwas ganz andres. Weshalb sind die Produktionskosten das Maß des Wertes? Weil – hört, hört! – weil niemand eine Sache, unter gewöhnlichen Umständen und das Verhältnis der Konkurrenz aus dem Spiele gelassen, für weniger verkaufen würde als ihm ihre Produktion kostet – verkaufen würde? Was haben wir hier, wo es sich nicht um den *Handels*wert handelt, mit „Verkaufen" zu tun? Da haben wir ja gleich wieder den Handel im Spiel, den wir ja gerade herauslassen sollen – und was für einen Handel! einen Handel, wobei die Hauptsache, das Konkurrenzverhältnis, nicht in Anschlag kommen soll! Erst einen abstrakten Wert, jetzt auch einen abstrakten Handel, einen Handel ohne Konkurrenz, d.h. einen Menschen ohne Körper, einen Gedanken ohne Gehirn, um Gedanken zu produzieren. Und bedenkt der Ökonom denn gar nicht, daß, sowie die Konkurrenz aus dem Spiele gelassen wird, gar keine Garantie da ist, daß der Produzent seine Ware gerade zu den Produktionskosten verkauft? Welche Verwirrung!

Weiter! Geben wir für einen Augenblick zu, daß dem allem so sei, wie der Ökonom sagt. Angenommen, es machte jemand mit ungeheurer Mühe und enormen Kosten etwas ganz Unnützes, etwas, wonach kein Mensch begehrt, ist das auch die Produktionskosten wert? Ganz und gar nicht, sagt der Ökonom, wer wird das kaufen wollen? Da haben wir also auf einmal nicht nur die verschrieene Saysche Brauchbarkeit, sondern – mit dem „Kaufen" – das Konkurrenzverhältnis daneben. Es ist nicht möglich, der Ökonom kann seine Abstraktion nicht einen Augenblick festhalten. Nicht nur das, was er mit Mühe entfernen will, die Konkurrenz, sondern auch das, was er angreift, die Brauchbarkeit, kommt ihm jeden Augenblick zwischen die Finger. Der abstrakte Wert und seine Bestimmung durch die Produktionskosten sind eben nur Abstraktionen, Undinge.

Aber geben wir noch einmal für einen Augenblick dem Ökonomen recht – wie will er uns dann die Produktionskosten bestimmen, ohne die Konkurrenz in Anschlag zu bringen? Wir werden bei der Untersuchung der Produktionskosten sehen, daß auch diese Kategorie auf die Konkurrenz basiert ist, und auch hier wieder zeigt es sich, wie wenig der Ökonom seine Behauptungen durchführen kann.

Gehen wir zu Say über, so finden wir dieselbe Abstraktion. Die Brauchbarkeit einer Sache ist etwas rein Subjektives, gar nicht absolut zu Entscheidendes – wenigstens solange man sich noch in Gegensätzen herumtreibt, gewiß nicht zu entscheiden. Nach dieser Theorie müßten notwendige Bedürfnisse mehr Wert besitzen als Luxusartikel. Der einzig mögliche Weg, zu einer

einigermaßen objektiven, *scheinbar* allgemeinen Entscheidung über die größere oder geringere Brauchbarkeit einer Sache zu kommen, ist unter der Herrschaft des Privateigentums das Konkurrenzverhältnis, und das soll ja gerade beiseite gelassen werden. Ist aber das Konkurrenzverhältnis zugelassen, so kommen auch die Produktionskosten herein; denn niemand wird für weniger verkaufen, als er selbst bei der Produktion angelegt hat. Auch hier also geht die eine Seite des Gegensatzes wider Willen in die andere über.

Versuchen wir, Klarheit in diese Verwirrung zu bringen. Der Wert einer Sache schließt beide Faktoren ein, die von den streitenden Parteien mit Gewalt und, wie wir gesehen haben, ohne Erfolg getrennt werden. Der Wert ist das Verhältnis der Produktionskosten zur Brauchbarkeit. Die nächste Anwendung des Wertes ist die Entscheidung darüber, ob eine Sache überhaupt produziert werden soll, d. h., ob die Brauchbarkeit die Produktionskosten aufwiegt. Dann erst kann von der Anwendung des Wertes für den Tausch die Rede sein. Die Produktionskosten zweier Dinge gleichgesetzt, wird die Brauchbarkeit das entscheidende Moment sein, um ihren vergleichungsmäßigen Wert zu bestimmen.

Diese Basis ist die einzig gerechte Basis des Tausches. Geht man aber von derselben aus, wer soll über die Brauchbarkeit der Sache entscheiden? Die bloße Meinung der Beteiligten? So wird jedenfalls *einer* betrogen. Oder eine auf die inhärente Brauchbarkeit der Sache unabhängig von den beteiligten Parteien gegründete und ihnen nicht einleuchtende Bestimmung? So kann der Tausch nur durch *Zwang* zustande kommen, und jeder hält sich für betrogen. Man kann diesen Gegensatz zwischen der wirklichen inhärenten Brauchbarkeit der Sache und zwischen der Bestimmung dieser Brauchbarkeit, zwischen der Bestimmung der Brauchbarkeit und der Freiheit der Tauschenden nicht aufheben, ohne das Privateigentum aufzuheben; und sobald dies aufgehoben ist, kann von einem Tausch, wie er jetzt existiert, nicht mehr die Rede sein. Die praktische Anwendung des Wertbegriffs wird sich dann immer mehr auf die Entscheidung über die Produktion beschränken, und da ist seine eigentliche Sphäre.

Wie aber stehen die Sachen jetzt? Wir haben gesehen, wie der Wertbegriff gewaltsam zerrissen ist und die einzelnen Seiten jede für das Ganze ausgeschrieen werden. Die Produktionskosten, durch die Konkurrenz von vornherein verdreht, sollen für den Wert selbst gelten; ebenso die bloß subjektive Brauchbarkeit – denn eine andere kann es jetzt nicht geben. – Um diesen lahmen Definitionen auf die Beine zu helfen, muß in beiden Fällen die Konkurrenz in Anspruch genommen werden; und das beste ist, daß bei den Engländern die Konkurrenz, gegenüber den Produktionskosten, die Brauchbar-

keit vertritt, während sie umgekehrt bei Say, der Brauchbarkeit gegenüber, die Produktionskosten hereinbringt. Aber was für eine Brauchbarkeit, was für Produktionskosten bringt sie herein! Ihre Brauchbarkeit hängt vom Zufall, von der Mode, von der Laune der Reichen ab, ihre Produktionskosten gehen auf und ab mit dem zufälligen Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr.

Dem Unterschiede zwischen Realwert und Tauschwert liegt eine Tatsache zum Grunde – nämlich daß der Wert einer Sache verschieden ist von dem im Handel für sie gegebenen sogenannten Äquivalent, d.h., daß dies Äquivalent kein Äquivalent ist. Dies sogenannte Äquivalent ist der *Preis* der Sache, und wäre der Ökonom ehrlich, so würde er dies Wort für den „Handelswert" gebrauchen. Aber er muß doch immer noch eine Spur von Schein behalten, daß der Preis mit dem Werte irgendwie zusammenhänge, damit nicht die Unsittlichkeit des Handels zu klar ans Licht komme. Daß aber der *Preis* durch die Wechselwirkung der Produktionskosten und der Konkurrenz bestimmt wird, das ist ganz richtig und ein Hauptgesetz des Privateigentums. Dies war das erste, was der Ökonom fand, dies rein empirische Gesetz; und hiervon abstrahierte er dann seinen Realwert, d.h. den Preis zu der Zeit, wenn das Konkurrenzverhältnis sich balanciert, wenn Nachfrage und Zufuhr sich decken – dann bleiben natürlich die Produktionskosten übrig, und das nennt dann der Ökonom Realwert, während es nur eine Bestimmtheit des Preises ist. So steht aber alles in der Ökonomie auf dem Kopf; der Wert, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen.

Nach dem Ökonomen bestehen die Produktionskosten einer Ware aus drei Elementen: dem Grundzins für das nötige Stück Land, um das rohe Material zu produzieren, dem Kapital mit dem Gewinn darauf und dem Lohn für die Arbeit, die zur Produktion und Verarbeitung erforderlich waren. Es zeigt sich aber sogleich, daß Kapital und Arbeit identisch sind, da die Ökonomen selbst gestehen, Kapital sei „aufgespeicherte Arbeit". So bleiben uns also nur zwei Seiten übrig, die natürliche, objektive, der Boden, und die menschliche, subjektive, die Arbeit, die das Kapital einschließt – und außer dem Kapital noch ein Drittes, woran der Ökonom nicht denkt, ich meine das geistige Element der Erfindung, des Gedankens, neben dem physischen der bloßen Arbeit. Was hat der Ökonom mit dem Erfindungsgeist zu schaffen? Sind ihm nicht alle Erfindungen ohne sein Zutun zugeflogen gekommen? Hat

ihrer *eine* ihm etwas gekostet? Was also hat er bei der Berechnung seiner Produktionskosten sich darum zu kümmern? Ihm sind Land, Kapital, Arbeit die Bedingungen des Reichtums, und weiter braucht er nichts. Die Wissenschaft geht ihn nichts an. Ob sie ihm durch Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright usw. Geschenke gemacht hat, die ihn und seine Produktion unendlich gehoben haben – was liegt ihm daran? Dergleichen weiß er nicht zu berechnen; die Fortschritte der Wissenschaft gehen über seine Zahlen hinaus. Aber für einen vernünftigen Zustand, der über die Teilung der Interessen, wie sie beim Ökonomen stattfindet, hinaus ist, gehört das geistige Element allerdings mit zu den Elementen der Produktion und wird auch in der Ökonomie seine Stelle unter den Produktionskosten finden. Und da ist es allerdings befriedigend, zu wissen, wie die Pflege der Wissenschaft sich auch materiell belohnt, zu wissen, daß eine einzige Frucht der Wissenschaft, wie James Watts Dampfmaschine, in den ersten fünfzig Jahren ihrer Existenz der Welt mehr eingetragen hat, als die Welt von Anfang an für die Pflege der Wissenschaft ausgegeben.

Wir haben also zwei Elemente der Produktion, die Natur und den Menschen, und den letzteren wieder physisch und geistig, in Tätigkeit und können nun zum Ökonomen und seinen Produktionskosten zurückkehren.

Alles, was nicht monopolisiert werden kann, hat keinen Wert, sagt der Ökonom – ein Satz, den wir später näher untersuchen werden. Wenn wir sagen, hat keinen *Preis*, so ist der Satz richtig für den auf dem Privateigentum beruhenden Zustand. Wäre der Boden so leicht zu haben wie die Luft, so würde kein Mensch Grundzins bezahlen. Da dem nicht so ist, sondern die Ausdehnung des in einem speziellen Fall in Beschlag kommenden Bodens beschränkt ist, so bezahlt man Grundzins für den in Beschlag genommenen, das heißt monopolisierten Boden oder erlegt einen Kaufpreis dafür. Es ist aber sehr befremdlich, nach dieser Auskunft über die Entstehung des Grundwerts vom Ökonomen hören zu müssen, daß Grundzins der Unterschied zwischen dem Ertrage des Zins bezahlenden und des schlechtesten, die Mühe der Bebauung lohnenden Grundstückes sei. Dies ist bekanntlich die von Ricardo zuerst vollständig entwickelte Definition des Grundzinses. Diese Definition ist zwar praktisch richtig, wenn man voraussetzt, daß ein Fall der Nachfrage *augenblicklich* auf den Grundzins reagiert und sogleich eine entsprechende Quantität des schlechtesten bebauten Landes außer Bearbeitung setzte. Allein dies ist nicht der Fall, die Definition ist darum unzureichend; zudem schließt sie die Kausation des Grundzinses nicht ein und muß schon

deshalb fallen. Oberst T.P. Thompson, der Antikorngesetz-Leaguer[195], erneuerte im Gegensatz zu dieser Definition die Adam Smithsche und begründete sie. Nach ihm ist der Grundzins das Verhältnis zwischen der Konkurrenz der sich um den Gebrauch des Bodens Bewerbenden und der beschränkten Quantität des disponiblen Bodens. Hier ist wenigstens eine Rückkehr zur Entstehung des Grundzinses; aber diese Erklärung schließt die verschiedene Fruchtbarkeit des Bodens aus, wie die obige die Konkurrenz ausläßt.

Wir haben also wieder zwei einseitige und deswegen halbe Definitionen für einen Gegenstand. Wir werden, wie beim Wertbegriffe, wiederum diese beiden Bestimmungen zusammenzufassen haben, um die richtige, aus der Entwickelung der Sache folgende und darum alle Praxis umfassende Bestimmung zu finden. Der Grundzins ist das Verhältnis zwischen der Ertragsfähigkeit des Bodens, der natürlichen Seite (die wiederum aus der *natürlichen* Anlage und der *menschlichen* Bebauung, der zur Verbesserung angewandten Arbeit besteht) – und der menschlichen Seite, der Konkurrenz. Die Ökonomen mögen über diese „Definition" ihre Köpfe schütteln; sie werden zu ihrem Schrecken sehen, daß sie alles einschließt, was auf die Sache Bezug hat.

Der *Grundbesitzer* hat dem Kaufmanne nichts vorzuwerfen.

Er raubt, indem er den Boden monopolisiert. Er raubt, indem er die Steigerung der Bevölkerung, welche die Konkurrenz und damit den Wert seines Grundstücks steigert, für sich ausbeutet, indem er zur Quelle seines persönlichen Vorteils macht, was nicht durch sein persönliches Tun zustande gekommen, was ihm rein zufällig ist. Er raubt, wenn er *verpachtet*, indem er die von seinem Pächter angelegten Verbesserungen zuletzt wieder an sich reißt. Dies ist das Geheimnis des stets steigenden Reichtums der großen Grundbesitzer.

Die Axiome, welche die Erwerbsart des Grundbesitzers als Raub qualifizieren, nämlich daß jeder ein Recht auf das Produkt seiner Arbeit hat oder daß keiner ernten soll, wo er nicht gesät hat, sind nicht unsre Behauptung. Der erste schließt die Pflicht der Ernährung der Kinder, der zweite schließt jede Generation vom Recht der Existenz aus, indem jede Generation den Nachlaß der vorangehenden Generation antritt. Diese Axiome sind vielmehr Konsequenzen des Privateigentums. Entweder führe man seine Konsequenzen aus, oder man gebe es als Prämisse auf.

Ja, die ursprüngliche Appropriation selbst wird durch die Behauptung des noch frühern *gemeinsamen* Besitzrechtes gerechtfertigt. Wohin wir uns also wenden, das Privateigentum führt uns auf Widersprüche.

Es war der letzte Schritt zur Selbstverschacherung, die Erde zu ver-

schachern, die unser Eins und Alles, die erste Bedingung unsrer Existenz ist; es war und ist bis auf den heutigen Tag eine Unsittlichkeit, die nur von der Unsittlichkeit der Selbstveräußerung übertroffen wird. Und die ursprüngliche Appropriation, die Monopolisierung der Erde durch eine kleine Anzahl, die Ausschließung der übrigen von der Bedingung ihres Lebens, gibt der spätern Verschacherung des Bodens an Unsittlichkeit nichts nach.

Lassen wir hier wieder das Privateigentum fallen, so reduziert sich der Grundzins auf seine Wahrheit, auf die vernünftige Anschauung, die ihm wesentlich zugrunde liegt. Der als Grundzins vom Boden getrennte Wert desselben fällt alsdann in den Boden selbst zurück. Dieser Wert, der zu messen ist durch die Produktionsfähigkeit gleicher Flächen bei gleicher darauf verwendeter Arbeit, kömmt allerdings als Teil der Produktionskosten bei der Wertbestimmung der Produkte in Anschlag und ist wie der Grundzins das Verhältnis der Produktionsfähigkeit zur Konkurrenz, aber zur *wahren* Konkurrenz, wie sie ihrer Zeit entwickelt werden wird.

Wir haben gesehen, wie Kapital und Arbeit ursprünglich identisch sind; wir sehen ferner aus den Entwicklungen des Ökonomen selbst, wie das Kapital, das Resultat der Arbeit, im Prozesse der Produktion sogleich wieder zum Substrat, zum Material der Arbeit gemacht, wie also die für einen Augenblick gesetzte Trennung des Kapitals von der Arbeit sogleich wieder in die Einheit beider aufgehoben wird; und doch trennt der Ökonom das Kapital von der Arbeit, doch hält er die Entzweiung fest, ohne die Einheit daneben anders als durch die Definition des Kapitals: „aufgespeicherte Arbeit“, anzuerkennen. Die aus dem Privateigentum folgende Spaltung zwischen Kapital und Arbeit ist nichts als die diesem entzweiten Zustande entsprechende und aus ihm hervorgehende Entzweiung der Arbeit in sich selbst. Und nachdem diese Trennung bewerkstelligt, teilt sich das Kapital nochmals in das ursprüngliche Kapital und in den Gewinn, den Zuwachs des Kapitals, den es im Prozesse der Produktion empfängt, obwohl die Praxis selbst diesen Gewinn sogleich wieder zum Kapital schlägt und mit diesem in Fluß setzt. Ja, selbst der Gewinn wird wieder in Zinsen und eigentlichen Gewinn gespalten. In den Zinsen ist die Unvernünftigkeit dieser Spaltungen auf die Spitze getrieben. Die Unsittlichkeit des Zinsenverleihens, des Empfangens ohne Arbeit, für das bloße Borgen, ist, obwohl schon im Privateigentum liegend, doch zu augenscheinlich und vom unbefangenen Volksbewußtsein, das in diesen Dingen meistens recht hat, längst erkannt. Alle diese feinen Spaltungen und Divisionen entstehen aus der ursprünglichen Trennung des Kapitals von der

Arbeit und der Vollendung dieser Trennung in der Spaltung der Menschheit in Kapitalisten und Arbeiter, einer Spaltung, die alle Tage schärfer und schärfer ausgebildet wird und die sich, wie wir sehen werden, immer steigern *muß*. Diese Trennung, wie die schon betrachtete Trennung des Bodens von Kapital und Arbeit, ist aber in letzter Instanz eine unmögliche. Es ist durchaus nicht zu bestimmen, wieviel der Anteil des Bodens, des Kapitals und der Arbeit an einem bestimmten Erzeugnisse betrage. Die drei Größen sind inkommensurabel. Der Boden schafft das rohe Material, aber nicht ohne Kapital und Arbeit, das Kapital setzt Boden und Arbeit voraus, und die Arbeit setzt *wenigstens* den Boden, meistens auch Kapital voraus. Die Verrichtungen der drei sind ganz verschiedenartig und nicht in einem vierten gemeinsamen Maße zu messen. Wenn es also bei den jetzigen Verhältnissen zur Verteilung des Ertrags unter die drei Elemente kommt, so gibt es kein ihnen inhärentes Maß, sondern ein ganz fremdes, ihnen zufälliges Maß entscheidet: die Konkurrenz oder das raffinierte Recht des Stärkeren. Der Grundzins impliziert die Konkurrenz, der Gewinn auf Kapital wird einzig durch die Konkurrenz bestimmt, und wie es mit dem Arbeitslohn aussieht, werden wir gleich sehen.

Wenn wir das Privateigentum fallenlassen, so fallen alle diese unnatürlichen Spaltungen. Der Unterschied von Zinsen und Gewinn fällt; Kapital ist nichts ohne Arbeit, ohne Bewegung. Der Gewinn reduziert seine Bedeutung auf das Gewicht, das bei der Bestimmung der Produktionskosten das Kapital in die Waage legt, und bleibt so dem Kapital inhärent, wie dies selbst in seine ursprüngliche Einheit mit der Arbeit zurückfällt.

Die *Arbeit*, die Hauptsache bei der Produktion, die „Quelle des Reichtums", die freie menschliche Tätigkeit, kommt bei dem Ökonomen schlecht weg. Wie das Kapital schon von der Arbeit getrennt wurde, so wird jetzt wieder die Arbeit zum zweitenmal gespalten; das Produkt der Arbeit steht ihr als Lohn gegenüber, ist von ihr getrennt und wird wieder, wie gewöhnlich, durch die Konkurrenz bestimmt, da es für den Anteil der Arbeit an der Produktion, wie wir gesehen haben, kein festes Maß gibt. Heben wir das Privateigentum auf, so fällt auch diese unnatürliche Trennung, die Arbeit ist ihr eigner Lohn, und die wahre Bedeutung des früher veräußerten Arbeitslohnes kommt an den Tag: die Bedeutung der Arbeit für die Bestimmung der Produktionskosten einer Sache.

Wir haben gesehen, daß am Ende alles auf die Konkurrenz hinausläuft, solange das Privateigentum besteht. Sie ist die Hauptkategorie des Ökonomen, seine liebste Tochter, die er in einem fort hätschelt und liebkost – und gebt acht, was für ein Medusengesicht da herauskommen wird.

Die nächste Folge des Privateigentums war die Spaltung der Produktion in zwei entgegengesetzte Seiten, die natürliche und die menschliche; den Boden, der ohne die Befruchtung des Menschen tot und steril ist, und die menschliche Tätigkeit, deren erste Bedingung eben der Boden ist. Wir sahen ferner, wie sich die menschliche Tätigkeit wieder in die Arbeit und das Kapital auflöste und wie diese Seiten sich wieder feindselig gegenübertraten. Wir hatten also schon den Kampf der drei Elemente gegeneinander, anstatt der gegenseitigen Unterstützung der drei; jetzt kommt noch dazu, daß das Privateigentum die Zersplitterung jedes dieser Elemente mit sich bringt. Ein Grundstück steht dem andern, ein Kapital dem andern, eine Arbeitskraft der andern gegenüber. Mit andern Worten: Weil das Privateigentum jeden auf seine eigne rohe Einzelnheit isoliert und weil jeder dennoch dasselbe Interesse hat wie sein Nachbar, so steht ein Grundbesitzer dem andern, ein Kapitalist dem andern, ein Arbeiter dem andern feindselig gegenüber. In dieser Verfeindung der gleichen Interessen eben um ihrer Gleichheit willen ist die Unsittlichkeit des bisherigen Zustandes der Menschheit vollendet; und diese Vollendung ist die Konkurrenz.

Der Gegensatz der *Konkurrenz* ist das *Monopol.* Das Monopol war das Feldgeschrei der Merkantilisten, die Konkurrenz der Schlachtruf der liberalen Ökonomen. Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegensatz wieder ein durchaus hohler ist. Jeder Konkurrierende *muß* wünschen, das Monopol zu haben, mag er Arbeiter, Kapitalist oder Grundbesitzer sein. Jede kleinere Gesamtheit von Konkurrenten muß wünschen, das Monopol für sich gegen alle andern zu haben. Die Konkurrenz beruht auf dem Interesse, und das Interesse erzeugt wieder das Monopol; kurz, die Konkurrenz geht in das Monopol über. Auf der andern Seite kann das Monopol den Strom der Konkurrenz nicht aufhalten, ja es erzeugt die Konkurrenz selbst, wie z.B. ein Einfuhrverbot oder hohe Zölle die Konkurrenz des Schmuggelns geradezu erzeugen. – Der Widerspruch der Konkurrenz ist ganz derselbe wie der des Privateigentums selbst. Es liegt im Interesse jedes einzelnen, alles zu besitzen, aber im Interesse der Gesamtheit, daß jeder gleich viel besitze. So ist also das allgemeine und individuelle Interesse diametral entgegengesetzt. Der Widerspruch der Konkurrenz ist: daß jeder sich das Monopol wünschen muß,

während die Gesamtheit als solche durch das Monopol verlieren und es also entfernen muß. Ja, die Konkurrenz setzt das Monopol schon voraus, nämlich das Monopol des Eigentums – und hier tritt wieder die Heuchelei der Liberalen an den Tag –, und solange das Monopol des Eigentums besteht, solange ist das Eigentum des Monopols gleichberechtigt; denn auch das einmal gegebene Monopol ist Eigentum. Welche jämmerliche Halbheit ist es also, die kleinen Monopole anzugreifen und das Grundmonopol bestehen zu lassen. Und wenn wir hierzu noch den früher erwähnten Satz des Ökonomen ziehen, daß nichts Wert hat, was nicht monopolisiert werden kann, daß also nichts, was nicht diese Monopolisierung zuläßt, in diesen Kampf der Konkurrenz eintreten kann, so ist unsere Behauptung, daß die Konkurrenz das Monopol voraussetzt, vollkommen gerechtfertigt.

Das Gesetz der Konkurrenz ist, daß Nachfrage und Zufuhr sich stets und ebendeshalb nie ergänzen. Die beiden Seiten sind wieder auseinandergerissen und in den schroffen Gegensatz verwandelt. Die Zufuhr ist immer gleich hinter der Nachfrage, aber kommt nie dazu, sie genau zu decken; sie ist entweder zu groß oder zu klein, nie der Nachfrage entsprechend, weil in diesem bewußtlosen Zustande der Menschheit kein Mensch weiß, wie groß diese oder jene ist. Ist die Nachfrage größer als die Zufuhr, so steigt der Preis, und dadurch wird die Zufuhr gleichsam irritiert; sowie sie sich im Markte zeigt, fallen die Preise, und wenn sie größer wird als jene, so wird der Fall der Preise so bedeutend, daß die Nachfrage dadurch wieder aufgereizt wird. So geht es in einem fort, nie ein gesunder Zustand, sondern eine stete Abwechslung von Irritation und Erschlaffung, die allen Fortschritt ausschließt, ein ewiges Schwanken, ohne je zum Ziel zu kommen. Dies Gesetz mit seiner steten Ausgleichung, wo, was hier verloren, dort wieder gewonnen wird, findet der Ökonom wunderschön. Es ist sein Hauptruhm, er kann sich nicht satt daran sehen und betrachtet es unter allen möglichen und unmöglichen Verhältnissen. Und doch liegt auf der Hand, daß dies Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist. Ein Gesetz, das die Revolution erzeugt. Der Ökonom kommt mit seiner schönen Theorie von Nachfrage und Zufuhr heran, beweist euch, daß „nie zuviel produziert werden kann", und die Praxis antwortet mit den Handelskrisen, die so regelmäßig wiederkehren wie die Kometen und deren wir jetzt durchschnittlich alle fünf bis sieben Jahre eine haben. Diese Handelskrisen sind seit achtzig Jahren ebenso regelmäßig gekommen wie früher die großen Seuchen – und haben mehr Elend, mehr Unsittlichkeit mit sich gebracht als diese (vgl. Wade, „Hist[ory] of the Middle

and Working Classes", London 1835, p. 211). Natürlich bestätigen diese Handelsrevolutionen das Gesetz, sie bestätigen es im vollsten Maße, aber in einer andern Weise, als der Ökonom uns glauben machen möchte. Was soll man von einem Gesetz denken, das sich nur durch periodische Revolutionen durchsetzen kann? Es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht. Wüßten die Produzenten als solche, wieviel die Konsumenten bedürften, organisierten sie die Produktion, verteilten sie sie unter sich, so wäre die Schwankung der Konkurrenz und ihre Neigung zur Krisis unmöglich. Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus. Solange ihr aber fortfahrt, auf die jetzige unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art zu produzieren, solange bleiben die Handelskrisen; und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen und die Anzahl der bloß von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren – also die Masse der zu beschäftigenden Arbeit, das Hauptproblem unserer Ökonomen, zusehends vergrößern und endlich eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der Ökonomen nicht träumen läßt.

Die ewige Schwankung der Preise, wie sie durch das Konkurrenzverhältnis geschaffen wird, entzieht dem Handel vollends die letzte Spur von Sittlichkeit. Von *Wert* ist keine Rede mehr; dasselbe System, das auf den Wert soviel Gewicht zu legen scheint, das der Abstraktion des Wertes im Gelde die Ehre einer besondern Existenz gibt – diesselbe System zerstört durch die Konkurrenz allen inhärenten Wert und verändert das Wertverhältnis aller Dinge gegeneinander täglich und stündlich. Wo bleibt in diesem Strudel die Möglichkeit eines auf sittlicher Grundlage beruhenden Austausches? In diesem fortwährenden Auf und Ab *muß* jeder suchen, den günstigsten Augenblick zum Kauf und Verkauf zu treffen, jeder muß Spekulant werden, d.h. ernten, wo er nicht gesäet hat, durch den Verlust anderer sich bereichern, auf das Unglück andrer kalkulieren oder den Zufall für sich gewinnen lassen. Der Spekulant rechnet immer auf Unglücksfälle, besonders auf Mißernten, er benutzt alles, wie z.B. seinerzeit den Brand von New York, und der Kulminationspunkt der Unsittlichkeit ist die Börsenspekulation in Fonds, wodurch die Geschichte und in ihr die Menschheit zum Mittel herabgesetzt wird, um die Habgier des kalkulierenden oder hasardierenden Spekulanten zu befriedigen. Und möge sich der ehrliche, „solide" Kaufmann nicht pharisäisch über das Börsenspiel erheben – ich danke dir Gott usw. Er ist so schlimm wie die Fondsspekulanten, er spekuliert ebensosehr wie sie, er muß es, die Konkur-

renz zwingt ihn dazu, und sein Handel impliziert also dieselbe Unsittlichkeit wie der ihrige. Die Wahrheit des Konkurrenzverhältnisses ist das Verhältnis der Konsumtionskraft zur Produktionskraft. In einem der Menschheit würdigen Zustande wird es keine andre Konkurrenz als diese geben. Die Gemeinde wird zu berechnen haben, was sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln erzeugen kann, und nach dem Verhältnis dieser Produktionskraft zur Masse der Konsumenten bestimmen, inwieweit sie die Produktion zu steigern oder nachzulassen, inwieweit sie dem Luxus nachzugeben oder ihn zu beschränken hat. Um aber über dies Verhältnis und die von einem vernünftigen Zustande der Gemeinde zu erwartende Steigerung der Produktionskraft richtig zu urteilen, mögen meine Leser die Schriften der englischen Sozialisten und zum Teil auch Fouriers vergleichen.

Die subjektive Konkurrenz, der Wettstreit von Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit usw., wird sich unter diesen Umständen auf den in der menschlichen Natur begründeten und bis jetzt nur von Fourier erträglich entwickelten Wetteifer reduzieren, der nach der Aufhebung der entgegengesetzten Interessen auf seine eigentümliche und vernünftige Sphäre beschränkt wird.

Der Kampf von Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Boden gegen Boden treibt die Produktion in eine Fieberhitze hinein, in der sie alle natürlichen und vernünftigen Verhältnisse auf den Kopf stellt. Kein Kapital kann die Konkurrenz des andern aushalten, wenn es nicht auf die höchste Stufe der Tätigkeit gebracht wird. Kein Grundstück kann mit Nutzen bebaut werden, wenn es nicht seine Produktionskraft stets steigert. Kein Arbeiter kann sich gegen seine Konkurrenten halten, wenn er nicht seine ganzen Kräfte der Arbeit widmet. Überhaupt keiner, der sich in den Kampf der Konkurrenz einläßt, kann ihn ohne die höchste Anstrengung seiner Kräfte, ohne die Aufgebung aller wahrhaft menschlichen Zwecke aushalten. Die Folge von dieser Überspannung auf der einen Seite ist notwendig Erschlaffung auf der andern. Wenn die Schwankung der Konkurrenz gering ist, wenn Nachfrage und Zufuhr, Konsumtion und Produktion sich beinahe gleich sind, so muß in der Entwicklung der Produktion eine Stufe eintreten, in der so viel überzählige Produktionskraft vorhanden ist, daß die große Masse der Nation nichts zu leben hat; daß die Leute vor lauter Überfluß verhungern. In dieser wahnsinnigen Stellung, in dieser lebendigen Absurdität befindet sich England schon seit geraumer Zeit. Schwankt die Produktion stärker, wie sie es infolge eines solchen Zustandes notwendig tut, so tritt die Abwechslung von Blüte

und Krisis, Überproduktion und Stockung ein. Der Ökonom hat sich diese verrückte Stellung nie erklären können; um sie zu erklären, erfand er die Bevölkerungstheorie, die ebenso unsinnig, ja noch unsinniger ist als dieser Widerspruch von Reichtum und Elend zu derselben Zeit. Der Ökonom *durfte* die Wahrheit nicht sehen; er durfte nicht einsehen, daß dieser Widerspruch eine einfache Folge der Konkurrenz ist, weil sonst sein ganzes System über den Haufen gefallen wäre.

Uns ist die Sache leicht zu erklären. Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermeßlich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern. Das „übervölkerte" Großbritannien kann nach der Berechnung der tüchtigsten Ökonomen und Statistiker (vgl. *Alisons „Principle of population"*, Bd. 1, Cap. 1 *et* 2) in zehn Jahren dahin gebracht werden, daß es Korn genug für das Sechsfache seiner jetzigen Bevölkerung produziert. Das Kapital steigert sich täglich; die Arbeitskraft wächst mit der Bevölkerung, und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr. Diese unermeßliche Produktionsfähigkeit, mit Bewußtsein und im Interesse aller gehandhabt, würde die der Menschheit zufallende Arbeit bald auf ein Minimum verringern; der Konkurrenz überlassen, tut sie dasselbe, aber innerhalb des Gegensatzes. Ein Teil des Landes wird aufs beste kultiviert, während ein andrer – in Großbritannien und Irland 30 Millionen Acres gutes Land – wüst daliegt. Ein Teil des Kapitals zirkuliert mit ungeheurer Schnelligkeit, ein andrer liegt tot im Kasten. Ein Teil der Arbeiter arbeitet vierzehn, sechzehn Stunden des Tages, während ein anderer faul und untätig dasteht und verhungert. Oder die Verteilung tritt aus dieser Gleichzeitigkeit heraus: Heute geht der Handel gut, die Nachfrage ist sehr bedeutend, da arbeitet alles, das Kapital wird mit wunderbarer Schnelligkeit umgeschlagen, der Ackerbau blüht, die Arbeiter arbeiten sich krank – morgen tritt eine Stockung ein, der Ackerbau lohnt nicht der Mühe, ganze Strecken Landes bleiben unbebaut, das Kapital erstarrt mitten im Flusse, die Arbeiter haben keine Beschäftigung, und das ganze Land laboriert an überflüssigem Reichtum und überflüssiger Bevölkerung.

Diese Entwickelung der Sache darf der Ökonom nicht für die richtige erkennen; er müßte sonst, wie gesagt, sein ganzes Konkurrenzsystem aufgeben; er müßte die Hohlheit seines Gegensatzes von Produktion und Konsumtion, von überflüssiger Bevölkerung und überflüssigem Reichtum einsehen. Um aber, da das Faktum einmal nicht zu leugnen war, dies Faktum mit der Theorie ins gleiche zu bringen, wurde die Bevölkerungstheorie erfunden.

Malthus, der Urheber dieser Doktrin, behauptet, daß die Bevölkerung stets auf die Subsistenzmittel drückt, daß, sowie die Produktion gesteigert wird, die Bevölkerung sich in demselben Verhältnis vermehrt und daß die der Bevölkerung inhärente Tendenz, sich über die disponiblen Subsistenzmittel hinaus zu vermehren, die Ursache alles Elends, alles Lasters ist. Denn wenn zuviel Menschen da sind, so müssen sie auf die eine oder die andre Weise aus dem Wege geschafft, entweder gewaltsam getötet werden oder verhungern. Wenn dies aber geschehen ist, so ist wieder eine Lücke da, die sogleich wieder durch andre Vermehrer der Bevölkerung ausgefüllt wird, und so fängt das alte Elend wieder an. Ja, dies ist unter allen Verhältnissen so, nicht nur im zivilisierten, sondern auch im Naturzustande; die Wilden Neuhollands, deren *einer* auf die Quadratmeile kommt, laborieren ebensosehr an Übervölkerung wie England. Kurz, wenn wir konsequent sein wollen, so müssen wir gestehen, *daß die Erde schon übervölkert war, als nur ein Mensch existierte.* Die Folgen dieser Entwicklung sind nun, daß, da die Armen gerade die Überzähligen sind, man nichts für sie tun soll, als ihnen das Verhungern so leicht als möglich zu machen, sie zu überzeugen, daß es sich nicht ändern läßt und daß für ihre ganze Klasse keine Rettung da ist als in einer möglichst geringen Fortpflanzung, oder wenn dies nicht geht, so ist es noch immer besser, daß eine Staatsanstalt zur schmerzlosen Tötung der Kinder der Armen, wie sie „Marcus"[221] vorgeschlagen hat, eingerichtet wird – wonach auf jede Arbeiterfamilie zweiundeinhalbes Kind kommen dürfen; was aber mehr kommt, schmerzlos getötet wird. Almosengeben wäre ein Verbrechen, da es den Zuwuchs der überzähligen Bevölkerung unterstützt; aber sehr vorteilhaft wird es sein, wenn man die Armut zu einem Verbrechen und die Armenhäuser zu Strafanstalten macht, wie dies bereits in England durch das „liberale" neue Armengesetz[165] geschehen ist. Es ist zwar wahr, diese Theorie stimmt sehr schlecht mit der Lehre der Bibel von der Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung, aber „es ist eine schlechte Widerlegung, wenn man die Bibel gegen Tatsachen ins Feld führt"!

Soll ich diese infame, niederträchtige Doktrin, diese scheußliche Blasphemie gegen die Natur und Menschheit noch mehr ausführen, noch weiter in ihre Konsequenzen verfolgen? Hier haben wir endlich die Unsittlichkeit des Ökonomen auf ihre höchste Spitze gebracht. Was sind alle Kriege und Schrecken des Monopolsystems gegen diese Theorie? Und gerade sie ist der Schlußstein des liberalen Systems der Handelsfreiheit, dessen Sturz den des ganzen Gebäudes nach sich zieht. Denn ist die Konkurrenz hier als die Ursache des Elends, der Armut, des Verbrechens nachgewiesen, wer will ihr dann noch das Wort zu reden wagen?

Alison hat die Malthussche Theorie in seinem oben zitierten Werk erschüttert, indem er an die Produktionskraft der Erde appellierte und dem Malthusschen Prinzip die Tatsache entgegensetzte, daß jeder erwachsene Mensch mehr produzieren kann, als er selbst gebraucht, eine Tatsache, ohne die die Menschheit sich nicht vermehren, ja nicht einmal bestehen könnte; wovon sonst sollten die Heranwachsenden leben? Aber Alison geht nicht auf den Grund der Sache und kommt daher zuletzt wieder zu demselben Resultate wie Malthus. Er beweist zwar, daß Malthus' Prinzip unrichtig ist, kann aber die Tatsachen nicht wegleugnen, die diesen zu seinem Prinzip getrieben haben.

Hätte Malthus die Sache nicht so einseitig betrachtet, so müßte er gesehen haben, daß die überzählige Bevölkerung oder Arbeitskraft stets mit überzähligem Reichtum, überzähligem Kapital und überzähligem Grundbesitz verknüpft ist. Die Bevölkerung ist nur da zu groß, wo die Produktionskraft überhaupt zu groß ist. Der Zustand jedes übervölkerten Landes, namentlich Englands, von der Zeit an, wo Malthus schrieb, zeigt dies aufs deutlichste. Dies waren die Tatsachen, die Malthus in ihrer Gesamtheit zu betrachten hatte und deren Betrachtung zum richtigen Resultate führen mußte; statt dessen griff er eine heraus, ließ die andern unberücksichtigt und kam daher zu seinem wahnsinnigen Resultate. Der zweite Fehler, den er beging, war die Verwechslung von Subsistenzmitteln und Beschäftigung. Daß die Bevölkerung stets auf die Mittel der Beschäftigung drückt, daß soviel Menschen beschäftigt werden können, soviel auch erzeugt werden, kurz, daß die Erzeugung der Arbeitskraft bisher durch das Gesetz der Konkurrenz reguliert worden und daher auch den periodischen Krisen und Schwankungen ausgesetzt gewesen ist, das ist eine Tatsache, deren Feststellung Malthus' Verdienst ist. Aber die Mittel der Beschäftigung sind nicht die Mittel der Subsistenz. Die Mittel der Beschäftigung werden durch die Vermehrung der Maschinenkraft und des Kapitals nur in ihrem Endresultate vermehrt; die Mittel der Subsistenz vermehren sich, sobald die Produktionskraft überhaupt um etwas vermehrt wird. Hier kommt ein neuer Widerspruch der Ökonomie an den Tag. Die Nachfrage des Ökonomen ist nicht die wirkliche Nachfrage, seine Konsumtion ist eine künstliche. Dem Ökonomen ist nur der ein wirklich Fragender, ein wirklicher Konsument, der für das, was er empfängt, ein Äquivalent zu bieten hat. Wenn es aber eine Tatsache ist, daß jeder Erwachsene mehr produziert, als er selbst verzehren kann, daß Kinder wie Bäume sind, die die auf sie verwandte Auslage überreichlich wiedererstatten – und das sind doch wohl Tatsachen? –, so sollte man meinen, jeder Arbeiter müßte weit mehr erzeugen können, als er braucht, und die Gemeinde müßte ihn daher gern mit allem

versorgen wollen, was er nötig hat, so sollte man meinen, eine große Familie müßte der Gemeinde ein sehr wünschenswertes Geschenk sein. Aber der Ökonome in der Roheit seiner Anschauung kennt kein andres Äquivalent, als das ihm in handgreiflichem barem Gelde ausgezahlt wird. Er sitzt so fest in seinen Gegensätzen, daß die schlagendsten Tatsachen ihn ebensowenig kümmern wie die wissenschaftlichsten Prinzipien.

Wir vernichten den Widerspruch einfach dadurch, daß wir ihn aufheben. Mit der Verschmelzung der jetzt entgegengesetzten Interessen verschwindet der Gegensatz zwischen Übervölkerung hier und Überreichtum dort, verschwindet das wunderbare Faktum, wunderbarer als alle Wunder aller Religionen zusammen, daß eine Nation vor eitel Reichtum und Überfluß verhungern muß; verschwindet die wahnsinnige Behauptung, daß die Erde nicht die Kraft habe, die Menschen zu ernähren. Diese Behauptung ist die höchste Spitze der christlichen Ökonomie – und daß unsre Ökonomie wesentlich christlich ist, hätte ich bei jedem Satz, bei jeder Kategorie beweisen können und werde es seinerzeit auch tun; die Malthussche Theorie ist nur der ökonomische Ausdruck für das religiöse Dogma von dem Widerspruch des Geistes und der Natur und der daraus folgenden Verdorbenheit beider. Diesen Widerspruch, der für die Religion und mit ihr längst aufgelöst ist, hoffe ich auch auf dem ökonomischen Gebiet in seiner Nichtigkeit aufgewiesen zu haben; ich werde übrigens keine Verteidigung der Malthusschen Theorie für kompetent annehmen, die mir nicht vorher aus ihrem eignen Prinzip heraus erklärt, wie ein Volk von lauter Überfluß verhungern kann, und dies mit der Vernunft und den Tatsachen in Einklang bringt.

Die Malthussche Theorie ist übrigens ein durchaus notwendiger Durchgangspunkt gewesen, der uns unendlich weitergebracht hat. Wir sind durch sie, wie überhaupt durch die Ökonomie, auf die Produktionskraft der Erde und der Menschheit aufmerksam geworden und nach der Überwindung dieser ökonomischen Verzweiflung vor der Furcht der Übervölkerung für immer gesichert. Wir ziehen aus ihr die stärksten ökonomischen Argumente für eine soziale Umgestaltung; denn selbst wenn Malthus durchaus recht hätte, so müßte man diese Umgestaltung auf der Stelle vornehmen, weil nur sie, nur die durch sie zu gebende Bildung der Massen diejenige moralische Beschränkung des Fortpflanzungstriebes möglich macht, die Malthus selbst als das wirksamste und leichteste Gegenmittel gegen Übervölkerung darstellt. Wir haben durch sie die tiefste Erniedrigung der Menschheit, ihre Abhängigkeit vom Konkurrenzverhältnisse kennengelernt; sie hat uns gezeigt, wie in letzter Instanz das Privateigentum den Menschen zu einer Ware gemacht hat, deren Erzeugung und Vernichtung auch nur von der Nachfrage abhängt; wie das

System der Konkurrenz dadurch Millionen von Menschen geschlachtet hat und täglich schlachtet; das alles haben wir gesehen, und das alles treibt uns zur Aufhebung dieser Erniedrigung der Menschheit durch die Aufhebung des Privateigentums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen.

Kommen wir indes, um der allgemeinen Übervölkerungsfurcht alle Basis zu nehmen, noch einmal auf das Verhältnis der Produktionskraft zur Bevölkerung zurück. Malthus stellt eine Berechnung auf, worauf er sein ganzes System basiert. Die Bevölkerung vermehre sich in geometrischer Progression: 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 usw., die Produktionskraft des Bodens in arithmetischer: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6. Die Differenz ist augenscheinlich, ist schreckenerregend; aber ist sie richtig? Wo steht erwiesen, daß die Ertragsfähigkeit des Bodens sich in arithmetischer Progression vermehre? Die Ausdehnung des Bodens ist beschränkt, gut. Die auf diese Fläche zu verwendende Arbeitskraft steigt mit der Bevölkerung; nehmen wir selbst an, daß die Vermehrung des Ertrags durch Vermehrung der Arbeit nicht immer im Verhältnis der Arbeit steigt; so bleibt noch ein drittes Element, das dem Ökonomen freilich nie etwas gilt, die Wissenschaft, und deren Fortschritt ist so unendlich und wenigstens ebenso rasch als der der Bevölkerung. Welchen Fortschritt verdankt die Agrikultur dieses Jahrhunderts allein der Chemie, ja allein zwei Männern – Sir Humphrey Davy und Justus Liebig? Die Wissenschaft aber vermehrt sich mindestens wie die Bevölkerung; diese vermehrt sich im Verhältnis zur Anzahl der letzten Generation; die Wissenschaft schreitet fort im Verhältnis zu der Masse der Erkenntnis, die ihr von der vorhergehenden Generation hinterlassen wurde, also unter den allergewöhnlichsten Verhältnissen auch in geometrischer Progression – und was ist der Wissenschaft unmöglich? Es ist aber lächerlich, von Übervölkerung zu reden, solange „das Tal des Mississippi wüsten Boden genug besitzt, um die ganze Bevölkerung von Europa dorthin verpflanzen zu können“[222], solange überhaupt erst ein Drittel der Erde für bebaut angesehen werden und die Produktion dieses Drittels selbst durch die Anwendung jetzt schon bekannter Verbesserungen um das Sechsfache und mehr gesteigert werden kann.

Die Konkurrenz setzt also Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Grundbesitz gegen Grundbesitz, und ebenso jedes dieser Elemente gegen die beiden andern. Im Kampf siegt der Stärkere, und wir werden, um das Resultat dieses Kampfes vorauszusagen, die Stärke der Kämpfenden zu untersuchen haben. Zuerst sind Grundbesitz und Kapital jedes stärker als die Arbeit, denn

der Arbeiter muß arbeiten, um zu leben, während der Grundbesitzer von seinen Renten und der Kapitalist von seinen Zinsen, im Notfalle von seinem Kapital oder dem kapitalisierten Grundbesitz leben kann. Die Folge davon ist, daß der Arbeit nur das Allernotdürftigste, die nackten Subsistenzmittel zufallen, während der größte Teil der Produkte sich zwischen dem Kapital und dem Grundbesitz verteilt. Der stärkere Arbeiter treibt ferner den schwächeren, das größere Kapital das geringere, der größere Grundbesitz den kleinen aus dem Markt. Die Praxis bestätigt diesen Schluß. Die Vorteile, die der größere Fabrikant und Kaufmann über den kleinen, der große Grundbesitzer über den Besitzer eines einzigen Morgens hat, sind bekannt. Die Folge hiervon ist, daß schon unter gewöhnlichen Verhältnissen das große Kapital und der große Grundbesitz das kleine Kapital und den kleinen Grundbesitz nach dem Recht des Stärkeren verschlingen – die Zentralisation des Besitzes. In Handels- und Agrikulturkrisen geht diese Zentralisation viel rascher vor sich. – Großer Besitz vermehrt sich überhaupt viel rascher als kleiner, weil von dem Ertrag ein viel geringerer Teil als Ausgaben des Besitzes in Abzug kommt. Diese Zentralisation des Besitzes ist ein dem Privateigentum ebenso immanentes Gesetz wie alle andern; die Mittelklassen müssen immer mehr verschwinden, bis die Welt in Millionäre und Paupers, in große Grundbesitzer und arme Taglöhner geteilt ist. Alle Gesetze, alle Teilung des Grundbesitzes, alle etwaige Zersplitterung des Kapitals hilft nichts – dies Resultat muß kommen und wird kommen, wenn nicht eine totale Umgestaltung der sozialen Verhältnisse, eine Verschmelzung der entgegengesetzten Interessen, eine Aufhebung des Privateigentums ihm zuvorkommt.

Die freie Konkurrenz, das Hauptstichwort unserer Tagesökonomen, ist eine Unmöglichkeit. Das Monopol hatte wenigstens die Absicht, wenn es sie auch nicht durchführen konnte, den Konsumenten vor Betrug zu schützen. Die Abschaffung des Monopols öffnet aber dem Betruge Tor und Tür. Ihr sagt, die Konkurrenz hat in sich selbst das Gegenmittel gegen den Betrug, keiner wird schlechte Sachen kaufen – d. h., jeder muß für jeden Artikel ein Kenner sein, und dies ist unmöglich –, daher die Notwendigkeit des Monopols, die sich auch in vielen Artikeln zeigt. Die Apotheken usw. *müssen* ein Monopol haben. Und der wichtigste Artikel, das Geld, hat gerade das Monopol am meisten nötig. Das zirkulierende Medium hat jedesmal, sowie es aufhörte, Staatsmonopol zu sein, eine Handelskrisis produziert, und die englischen Ökonomen, unter andern Dr. Wade, geben die Notwendigkeit des Monopols hier auch zu. Aber das Monopol schützt auch nicht vor falschem Gelde. Man stelle sich auf welche Seite der Frage man wolle, die eine ist so schwierig wie die andere, das Monopol erzeugt die freie Konkurrenz und

diese wieder das Monopol; darum müssen beide fallen und diese Schwierigkeiten durch die Aufhebung des sie erzeugenden Prinzips gehoben werden.

Die Konkurrenz hat alle unsre Lebensverhältnisse durchdrungen und die gegenseitige Knechtschaft, in der die Menschen sich jetzt halten, vollendet. Die Konkurrenz ist die große Triebfeder, die unsre alt und schlaff werdende soziale Ordnung, oder vielmehr Unordnung, immer wieder zur Tätigkeit aufstachelt, aber bei jeder neuen Anstrengung auch einen Teil der sinkenden Kräfte verzehrt. Die Konkurrenz beherrscht den numerischen Fortschritt der Menschheit, sie beherrscht auch ihren sittlichen. Wer mit der Statistik des Verbrechens sich etwas bekannt gemacht hat, dem muß die eigentümliche Regelmäßigkeit aufgefallen sein, mit der das Verbrechen alljährlich fortschreitet, mit der gewisse Ursachen gewisse Verbrechen erzeugen. Die Ausdehnung des Fabriksystems hat überall eine Vermehrung der Verbrechen zur Folge. Man kann die Anzahl der Verhaftungen, Kriminalfälle, ja die Anzahl der Morde, der Einbrüche, der kleinen Diebstähle usw. für eine große Stadt oder einen Bezirk mit jedesmal zutreffender Genauigkeit alljährlich vorausbestimmen, wie dies in England oft genug geschehen ist. Diese Regelmäßigkeit beweist, daß auch das Verbrechen von der Konkurrenz regiert wird, daß die Gesellschaft eine *Nachfrage* nach Verbrechen erzeugt, der durch eine angemessene *Zufuhr* entsprochen wird, daß die Lücke, die durch die Verhaftung, Transportierung oder Hinrichtung einer Anzahl gemacht, sogleich durch andere wieder ausgefüllt wird, gerade wie jede Lücke in der Bevölkerung sogleich wieder durch neue Ankömmlinge ausgefüllt wird, mit andern Worten, daß das Verbrechen ebenso auf die Mittel der Bestrafung drückt wie die Völker auf die Mittel der Beschäftigung. Wie gerecht es unter diesen Umständen, abgesehen von allen andern, ist, Verbrecher zu bestrafen, überlasse ich dem Urteil meiner Leser. Mir kommt es hier bloß darauf an, die Ausdehnung der Konkurrenz auch auf das moralische Gebiet nachzuweisen und zu zeigen, zu welcher tiefen Degradation das Privateigentum den Menschen gebracht hat.

In dem Kampfe von Kapital und Boden gegen die Arbeit haben die beiden ersten Elemente noch einen besonderen Vorteil vor der Arbeit voraus – die Hülfe der Wissenschaft, denn auch diese ist unter den jetzigen Verhältnissen gegen die Arbeit gerichtet. Fast alle mechanischen Erfindungen z. B. sind durch den Mangel an Arbeitskraft veranlaßt worden, so besonders

Hargreaves', Cromptons und Arkwrights Baumwollspinnmaschinen. Die Arbeit ist nie sehr gesucht gewesen, ohne daß daraus eine Erfindung hervorging, die die Arbeitskraft bedeutend vermehrte, also die Nachfrage von der menschlichen Arbeit ablenkte. Die Geschichte Englands von 1770 bis jetzt ist ein fortlaufender Beweis dafür. Die letzte große Erfindung in der Baumwollspinnerei, die Selfacting Mule, wurde ganz allein durch die Frage nach Arbeit und den steigenden Lohn veranlaßt – sie verdoppelte die Maschinenarbeit und beschränkte dadurch die Handarbeit auf die Hälfte, warf die Hälfte der Arbeiter außer Beschäftigung und drückte dadurch den Lohn der andern auf die Hälfte herab; sie vernichtete eine Verschwörung der Arbeiter gegen die Fabrikanten und zerstörte den letzten Rest von Kraft, mit dem die Arbeit noch den ungleichen Kampf gegen das Kapital ausgehalten hatte (vgl. *Dr. Ure*, *„Philosophy of Manufactures"*, Bd. 2). Der Ökonom sagt nun zwar, daß im Endresultate die Maschinerie günstig für die Arbeiter sei, indem sie die Produktion billiger mache und dadurch einen neuen größeren Markt für ihre Produkte schaffe und so zuletzt die außer Arbeit gesetzten Arbeiter doch wieder beschäftige. Ganz richtig; aber vergißt der Ökonom denn hier, daß die Erzeugung der Arbeitskraft durch die Konkurrenz reguliert wird, daß die Arbeitskraft stets auf die Mittel der Beschäftigung drückt, daß also, wenn diese Vorteile eintreten sollen, bereits wieder eine Überzahl von Konkurrenten für Arbeit darauf wartet und dadurch diesen Vorteil illusorisch machen wird, während der Nachteil, die plötzliche Wegnahme der Subsistenzmittel für die eine und der Fall des Lohns für die andere Hälfte der Arbeiter, nicht illusorisch ist? Vergißt der Ökonom, daß der Fortschritt der Erfindung nie stockt, daß also dieser Nachteil sich verewigt? Vergißt er, daß bei der durch unsere Zivilisation so unendlich gesteigerten Teilung der Arbeit ein Arbeiter nur dann leben kann, wenn er an dieser bestimmten Maschine für diese bestimmte kleinliche Arbeit verwendet werden kann? daß der Übergang von einer Beschäftigung zu einer andern, neuern, für den erwachsenen Arbeiter fast immer eine entschiedene Unmöglichkeit ist?

Indem ich die Wirkungen der Maschinerie ins Auge fasse, komme ich auf ein anderes, entfernteres Thema, das Fabriksystem, und dieses hier zu behandeln, habe ich weder Lust noch Zeit. Ich hoffe übrigens bald eine Gelegenheit zu haben, die scheußliche Unsittlichkeit dieses Systems ausführlich zu entwickeln und die Heuchelei des Ökonomen, die hier in ihrem vollen Glanze erscheint, schonungslos aufzudecken.[223]

Geschrieben Ende 1843 bis Januar 1844.
Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher", Paris 1844.

Friedrich Engels

Die Lage Englands

„Past and Present" by Thomas Carlyle, London 1843

Unter all den dicken Büchern und dünnen Broschüren, die im vergangenen Jahre zur Belustigung oder Erbauung der „gebildeten Welt" in England erschienen sind, ist die obige Schrift die einzige, die des Lesens wert ist. Alle die bändereichen Romane mit ihren traurigen und lustigen Verwicklungen, alle die erbaulichen und beschaulichen, gelehrten und ungelehrten Kommentare über die Bibel – und Romane und Erbauungsbücher sind die zwei Stapelartikel der englischen Literatur –, alles das könnt ihr ruhig ungelesen lassen. Vielleicht findet ihr einige geologische oder ökonomische, historische oder mathematische Bücher, die ein Körnchen Neues enthalten – aber das sind Sachen, die man studiert, aber nicht *liest*, das ist trockne Fachwissenschaft, dürre Herbarienwirtschaft, Pflanzen, deren Wurzeln aus dem allgemeinen menschlichen Boden, aus dem sie ihre Nahrung zogen, längst losgerissen sind. Ihr mögt suchen wie ihr wollt, Carlyles Buch ist das einzige, das menschliche Saiten anschlägt, menschliche Verhältnisse darlegt und eine Spur von menschlicher Anschauungsweise entwickelt.

Es ist merkwürdig, wie sehr die höhern Klassen der Gesellschaft, so was der Engländer *„respectable people"*, *„the better sort of people"*[1] etc. nennt, in England geistig gesunken und erschlafft sind. Alle Energie, alle Tätigkeit, aller Inhalt sind dahin; der Landadel geht auf die Jagd, der Geldadel schreibt Hauptbücher und, wenn es hoch kommt, treibt sich in einer ebenso leeren und schlaffen Literatur herum. Die politischen und religiösen Vorurteile erben sich von Generation zu Generation fort; man bekommt jetzt alles leicht gemacht und braucht sich gar nicht um Prinzipien mehr zu plagen wie in früheren Zeiten; sie fliegen einem jetzt schon in der Wiege fix und fertig zu, man weiß nicht woher. Was braucht man weiter? Man hat eine gute Erziehung genossen, d. h., man ist in der Schule mit den Römern und Griechen ohne Er-

[1] *„ehrenwerte Leute"*, *„die besseren Leute"*

folg geplagt worden, im übrigen ist man „respektabel", d.h. besitzt soundsoviel Tausend Pfund und hat sich also um weiter gar nichts zu bemühen als um eine Frau, wenn man noch keine hat.

Und nun vollends der Popanz, den die Leute „Geist" nennen! Wo soll in einem solchen Leben Geist herkommen, ja, wenn er käme, wo soll er ein Unterkommen finden bei ihnen? Da ist alles chinesisch festgesetzt und abgezirkelt – wehe dem, der die engen Grenzen überschreitet, wehe, dreimal wehe dem, der gegen ein altehrwürdiges Vorurteil anstößt, neunmal wehe ihm, wenn dies Vorurteil ein religiöses ist. Da gibt es für alle Fragen nur zwei Antworten, eine Whigantwort und eine Toryantwort; und diese Antworten sind von den weisen Oberzeremonienmeistern beider Parteien längst vorgeschrieben, ihr habt gar keine Überlegung und Weitläuftigkeiten nötig, es ist alles fix und fertig, Dicky Cobden oder Lord John Russell hat das gesagt, und Bobby Peel oder der „Herzog" *par excellence*, nämlich der von Wellington, hat so gesagt, und dabei bleibts.

Ihr guten Deutschen müßt euch alle Jahre von den liberalen Zeitungsschreibern und Volksvertretern vorsagen lassen, was die Engländer für wunderbare Leute und unabhängige Männer seien, und alles das durch ihre freien Institutionen, und das sieht sich aus der Entfernung ganz gut an. Die Debatten der Parlamentshäuser, die freie Presse, die stürmischen Volksversammlungen, die Wahlen, die Juries verfehlen ihren Effekt auf Michels timides Gemüt nicht, und in seiner Verwunderung nimmt er all den schönen Schein für bare Münze. Aber am Ende ist doch der Standpunkt des liberalen Zeitungsschreibers und Volksvertreters noch lang nicht hoch genug, um einen umfassenden Überblick zu gewähren, sei es über die Entwicklung der Menschheit oder auch nur die einer einzigen Nation. Die englische Verfassung ist ihrer Zeit ganz gut gewesen und hat manches Gute getan, ja seit 1828 hat sie angefangen, an ihrer besten Tat, nämlich an ihrer eignen Zerstörung zu arbeiten[224] – aber das, was ihr der Liberale zuschreibt, das hat sie nicht getan. Sie hat die Engländer nicht zu unabhängigen Männern gemacht. Die Engländer, d.h. die gebildeten Engländer, nach denen man auf dem Kontinent den Nationalcharakter beurteilt, diese Engländer sind die verächtlichsten Sklaven unter der Sonne. Nur der auf dem Kontinent unbekannte Teil der englischen Nation, nur die Arbeiter, die Parias Englands, die Armen sind wirklich respektabel, trotz all ihrer Roheit und all ihrer Demoralisation. Von ihnen geht die Rettung Englands aus, in ihnen liegt noch bildsamer Stoff; sie haben keine Bildung, aber auch keine Vorurteile, sie haben noch Kraft aufzuwenden für eine große nationale Tat – sie haben noch eine Zukunft. Die Aristokratie – und diese schließt heutzutage auch die Mittelklassen

ein – hat sich erschöpft; was sie von Gedankengehalt aufzuwenden hatte, ist bis in die letzten Konsequenzen verarbeitet und praktisch gemacht, und ihr Reich geht mit großen Schritten seinem Ende entgegen. Die Konstitution ist ihr Werk, und die nächste Folge dieses Werks war, daß es seine Urheber mit einem Netze von Institutionen umgarnte, in dem jede freie geistige Bewegung unmöglich gemacht ist. Die Herrschaft des öffentlichen Vorurteils ist überall die erste Folge sogenannter freier politischer Institutionen, und diese Herrschaft ist in dem politisch freisten Lande Europas, in England, stärker als sonst irgendwo – Nordamerika ausgenommen, wo durch das Lynchgesetz das öffentliche Vorurteil als Macht im Staate gesetzlich anerkannt ist. Der Engländer kriecht vor dem öffentlichen Vorurteil, opfert sich ihm täglich auf – und je liberaler er ist, desto demütiger schmiegt er sich in den Staub vor diesem seinem Götzen. Das öffentliche Vorurteil in den „gebildeten Kreisen“ ist aber entweder toryistisch oder whiggisch, höchstens radikal – und das selbst riecht schon nicht mehr ganz fein. Geht einmal unter gebildete Engländer und sagt, ihr seid Chartisten oder Demokraten – man wird an eurem gesunden Verstande zweifeln und eure Gesellschaft fliehen. Oder erklärt, ihr glaubtet nicht an die Gottheit Christi, und ihr seid verraten und verkauft; gesteht vollends, daß ihr Atheisten seid, und man tut am andern Tage, als kenne man euch nicht. Und der unabhängige Engländer, wenn er, was selten genug vorkommt, wirklich einmal zu denken anfängt und die Fesseln des mit der Muttermilch eingesognen Vorurteils abschüttelt, selbst dann hat er nicht den Mut, seine Überzeugung frei herauszusprechen, selbst dann heuchelt er sich für die Öffentlichkeit eine wenigstens tolerierte Meinung an und ist nur zufrieden, wenn er unter vier Augen zuweilen mit einem Gleichgesinnten geradeaus sprechen kann.

So sind die gebildeten Klassen in England allem Fortschritt verschlossen und werden nur durch den Andrang der arbeitenden Klasse noch etwas in Bewegung gehalten. Es ist nicht zu erwarten, daß das literarische tägliche Brot dieser altersschwachen Bildung anders beschaffen sei als sie selbst. Die ganze fashionable Literatur dreht sich in einem ewigen Kreise und ist geradeso langweilig und unfruchtbar wie die blasierte und ausgesogene fashionable Gesellschaft.

Als Strauß' „Leben Jesu“ und sein Renommee über den Kanal kam, da wagte es kein anständiger Mann, das Buch zu übersetzen, kein angesehener Buchhändler, es zu drucken. Endlich übersetzte es ein sozialistischer Lecturer (für diesen agitatorischen Kunstausdruck gibt es kein deutsches Wort) – also ein Mann in einer der unfashionabelsten Lebensstellungen von der Welt – ein unbedeutender sozialistischer Buchdrucker druckte es in Heften, jedes zu

einem Penny, und die Arbeiter von Manchester, Birmingham und London bildeten das einzige Publikum für Strauß in England.

Wenn übrigens von den beiden Parteien, in die sich der gebildete Teil der Engländer spaltet, eine einen Vorzug verdient, so sind dies die Tories. Der Whig ist bei der sozialen Lage Englands zu sehr selbst Partei, um ein Urteil haben zu können; die Industrie, dieses Zentrum der englischen Gesellschaft, ist in seinen Händen und bereichert ihn; er findet sie tadellos und hält ihre Ausdehnung für den einzigen Zweck aller Gesetzgebung, denn sie hat ihm seinen Reichtum und seine Macht gegeben. Der Tory dagegen, dessen Macht und Alleinherrschaft durch die Industrie gebrochen worden ist, dessen Prinzipien durch sie erschüttert worden sind, haßt sie und sieht in ihr höchstens ein notwendiges Übel. Daher bildete sich jene Sektion philanthropischer Tories, deren Hauptführer Lord Ashley[1], Ferrand, Walter, Oastler etc. sind, und die sich die Vertretung der Fabrikarbeiter gegen die Fabrikanten zur Pflicht gemacht haben.[225] Auch Thomas Carlyle ist ursprünglich ein Tory und steht dieser Partei noch immer näher als den Whigs. Soviel ist gewiß, ein Whig hätte nie ein Buch schreiben können, das halb so menschlich wäre wie „*Past and Present*".

Thomas Carlyle ist in Deutschland durch seine Bemühungen, den Engländern die deutsche Literatur zugänglich zu machen, bekannt geworden. Seit mehreren Jahren beschäftigt er sich hauptsächlich mit der sozialen Lage Englands – er der einzige der Gebildeten seines Landes, der das tut! und schrieb schon 1838 ein kleineres Werk: „*Chartism*". Damals waren die Whigs im Ministerium und proklamierten mit vielem Pomp, daß das gegen 1835 entstandene „Gespenst" des Chartismus vernichtet sei. Der Chartismus war die natürliche Fortsetzung des alten Radikalismus, der durch die Reformbill[198] für einige Jahre beschwichtigt und seit 1835/36 mit neuer Kraft und in geschlossenern Massen als je vorher wieder aufgetreten war. Diesen Chartismus glaubten die Whigs unterdrückt zu haben, und Thomas Carlyle nahm davon Veranlassung, die wirklichen Ursachen des Chartismus und die Unmöglichkeit, ihn zu vertilgen, ehe diese Ursachen vertilgt seien, zu entwickeln. Der Standpunkt dieses Buchs ist zwar im ganzen derselbe wie in „*Past and Present*", aber mit etwas stärkerer toryistischer Färbung, die indes vielleicht bloß in dem Umstand begründet ist, daß die Whigs als herrschende Partei der Kritik am nächsten lagen. Jedenfalls enthält „*Past and Present*" alles, was in dem kleineren Buche steht, klarer, entwickelter und mit ausdrücklicher Bezeichnung der Konsequenzen, und überhebt uns also der Kritik des Chartismus.

[1] Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury

„*Past and Present*" ist eine Parallele zwischen dem England des zwölften und dem des neunzehnten Jahrhunderts und besteht aus vier Abteilungen, überschrieben: „Proömium"; „Der Mönch der Vorzeit"; „Der Arbeiter der Neuzeit"; „Horoskop". – Gehen wir der Reihe nach durch diese Abteilungen; ich kann der Versuchung, die schönsten der oft wunderbar schönen Stellen des Buchs zu übersetzen, nicht widerstehen. – Die Kritik wird schon für sich selbst sorgen.

Das erste Kapitel des Proömiums heißt: „Midas".

„Die Lage Englands – – gilt mit Recht für eine der drohendsten und überhaupt fremdartigsten, die je in der Welt gesehen wurden. England ist voller Reichtum aller Art, und doch stirbt England vor Hunger. Mit ewig gleicher Fülle grünt und blüht der Boden Englands, wogend mit goldenen Ernten, dicht besetzt mit Werkstätten, mit Handwerkszeug aller Art, mit fünfzehn Millionen Arbeitern, die die stärksten, klügsten und willigsten sein sollen, die unsere Erde je besaß; diese Männer sind hier; die Arbeit, die sie getan, die Frucht, die sie geschaffen haben, ist hier im Überfluß, überall in üppigster Fülle – und siehe, welch unselig Gebot, wie eines Zauberers, ist ausgegangen und sagt: ‚Rührt es nicht an, ihr Arbeiter, ihr arbeitenden Herren, ihr müßigen Herren; euer keiner soll es anrühren, euer keiner soll es genießen – dies ist bezauberte Frucht!'"

Auf die Arbeiter fällt dies Gebot zuerst. 1842 zählte England und Wales 1430000 Paupers, von denen 222000 in Arbeitshäusern – Armengesetz-Bastillen nennt sie das Volk – eingesperrt sitzen. – Dank der Humanität der Whigs! – Schottland hat kein Armengesetz, aber Arme in Masse. – Irland, beiläufig, kann sich der ungeheuren Zahl von 2300000 Paupers rühmen.

„Vor den Assisen zu Stockport (Cheshire) wurden eine Mutter und ein Vater angeklagt und schuldig befunden der Vergiftung dreier ihrer Kinder, um dadurch einen Begräbnisklub um drei Pfund acht Schillinge, zahlbar beim Tode jedes Kindes, zu betrügen, und die amtlichen Autoritäten, sagt man, deuten an, daß der Fall nicht der einzige ist, daß es vielleicht besser sei, dies nicht genauer zu untersuchen. – – Solche Beispiele sind gleich dem höchsten Berggipfel, der am Horizont emportaucht – drunter liegt eine ganze Berggegend und noch nicht aufgetauchtes Land. – Eine menschliche Mutter, ein menschlicher Vater sagen untereinander: Was sollen wir tun, um dem Hungertode zu entgehen? Wir sind tief gesunken, hier in unserm dunkeln Keller, und Hülfe ist fern. – O, in Ugolinos Hungerturm geschehen ernste Dinge, der vielgeliebte kleine Gaddo ist tot hingefallen an des Vaters Knieen! – Die Stockporter Eltern denken und sagen: Unser armer kleiner hungriger *Tom*, der den ganzen Tag nach Brot schreit, der nur Übles und nichts Gutes in dieser Welt sehen wird – wenn er mit einem Male aus der Not käme – und wir andern vielleicht erhalten würden? Es ist gedacht, gesagt, zuletzt getan. Und nun Tom tot ist und alles ausgegeben und verzehrt, kommt jetzt der arme kleine hungrige Jack an die Reihe, oder der arme

kleine hungrige Will? – O was für eine Überlegung der Wege und Mittel, das! – In belagerten Städten, in dem äußersten Ruin des unter dem Zorn Gottes gefallnen Jerusalems, war geweissagt worden: Die Hände der elenden Weiber haben ihre eigenen Kinder sich zur Speise bereitet. Die düstre Phantasie des Hebräers konnte keinen schwärzern Schlund des Elends sich vorstellen, das war das letzte des entwürdigten, gottverfluchten Menschen – und wir hier, im modernen England, in der Fülle des Reichtums – kommen *wir* dahin? Wie geht das zu? Woher kommt das, weshalb muß dem so sein?"

Dies geschah 1841. Ich mag hinzufügen, daß vor fünf Monaten in Liverpool Betty Eules aus Bolton gehangen wurde, die drei eigene und zwei Stiefkinder aus derselben Veranlassung vergiftet hatte.

Soviel für die Armen. Wie sieht's mit den Reichen aus?

„Diese erfolgreiche Industrie mit ihrem strotzenden Reichtum hat bis jetzt noch niemand reich gemacht, es ist behexter Reichtum und gehört niemandem. Wir können Tausende ausgeben, wo wir sonst Hunderte anlegten – aber wir können nichts Brauchbares dafür kaufen. – Mancher ißt feinere Leckereien, trinkt teurere Weine –, aber was für ein größerer Segen ist da? Sind sie schöner, besser, stärker, braver? Sind sie nur, was sie ‚glücklicher' nennen?"

Der arbeitende Herr ist nicht glücklicher, der faulenzende Herr, d.h. der adlige Grundbesitzer, ist nicht glücklicher –

„für wen denn ist dieser Reichtum, Englands Reichtum? Wen segnet er, wen macht er glücklicher, schöner, weiser, besser? Bis jetzt niemand. Unsre erfolgreiche Industrie hat bis jetzt keinen Erfolg; in der Mitte üppiger Fülle verhungert das Volk; zwischen goldenen Mauern und vollen Scheunen fühlt sich keiner sicher und zufrieden. – Midas schmachtete nach Gold und beschimpfte den Olymp. Er bekam Gold, so daß alles, was er berührte, Gold wurde – und das half ihm mit seinen langen Ohren wenig. Midas hatte die himmlische Musik mißbeurteilt. Midas hatte Apollon und die Götter beschimpft, und die Götter bewilligten ihm seinen Wunsch und ein Paar lange Ohren dazu[226], auch ein gutes Anhängsel – welch eine Wahrheit in diesen alten Fabeln!"

„Wie wahr", fährt er im zweiten Kapitel fort, „ist die andre alte Fabel von der Sphinx: Die Natur ist die Sphinx, eine Göttin, aber noch nicht ganz befreit, noch halb in der Tierheit, der Geistlosigkeit steckend – Ordnung, Weisheit auf der einen Seite, aber auch Dunkelheit, Wildheit, Schicksalsnotwendigkeit."

Die Sphinx-Natur – deutscher Mystizismus, sagen die Engländer, wenn sie dies Kapitel lesen – hat für jeden Menschen und jede Zeit eine Frage – glücklich der, der sie richtig beantwortet; wer sie nicht oder falsch beantwortet, fällt dem tierisch-wilden Teil der Sphinx anheim, statt der schönen Braut findet er eine reißende Löwin. Und so ist es mit Nationen auch: Könnt ihr das Rätsel des Schicksals lösen? Und alle unglücklichen Völker wie alle

unglücklichen Individuen haben die Frage falsch beantwortet, den Schein für die Wahrheit genommen, die ewigen inneren Tatsachen des Universums für die äußerlichen vergänglichen Erscheinungsformen fahrenlassen, und das hat England auch getan. England ist, wie er sich später ausdrückt, dem Atheismus anheimgefallen, und seine jetzige Lage ist die notwendige Folge davon. Wir werden später davon zu sprechen haben, einstweilen ist bloß zu bemerken, daß Carlyle das Gleichnis der Sphinx, wenn es in dem obigen pantheistisch-altschellingschen Sinn zugelassen werden soll, noch etwas weiter hätte ausführen können – die Lösung des Rätsels ist heute, wie in der Sage, der Mensch, und zwar die Lösung im allerweitesten Sinne. Auch das wird seine Erledigung finden.

Das nächste Kapitel gibt uns die folgende Schilderung der Manchester-Insurrektion vom August 1842:

„Eine Million hungriger Arbeiter standen auf, kamen alle heraus auf die Straße und – standen da. Was sonst sollten sie tun? Ihre Unbilden und Klagen waren bitter, unerträglich, ihre Wut dagegen war gerecht; aber wer verursacht diese Klagen, wer will abhelfen? Unsre Feinde sind, wir wissen nicht wer oder was; unsre Freunde sind, wir wissen nicht, wo? Wie sollen wir jemand angreifen, jemand erschießen oder uns von jemand erschießen lassen? O, wenn dieser verfluchte Nachtalp, der unsichtbar unser und der Unsrigen Leben auspreßt, nur eine Gestalt annehmen, uns als syrkanischer Tiger, als Behemoth des Chaos, als der Erzfeind selbst entgegentreten wollte! in irgendeiner Gestalt, die wir sehen, an der wir ihn fassen könnten!"

Das war aber eben das Unglück der Arbeiter in der Sommerinsurrektion von 1842, daß sie nicht wußten, gegen wen sie kämpfen sollten. Ihr Übel war ein soziales – und soziale Übel lassen sich nicht abschaffen, wie man das Königtum oder die Privilegien abschafft. Soziale Übel lassen sich nicht durch Volkscharten kurieren, und das fühlte das Volk – sonst wäre die Volkscharte[192] heute das Grundgesetz von England. Soziale Übel wollen studiert und erkannt sein, und das hat die Masse der Arbeiter bis jetzt noch nicht getan. Die große Frucht des Aufstandes war, daß die Lebensfrage Englands, die Frage nach dem definitiven Los der arbeitenden Klasse, wie Carlyle sagt, auf eine für jedes denkende Ohr in England hörbare Weise gestellt wurde. Die Frage kann jetzt nicht mehr umgangen werden, England muß sie beantworten oder untergehen.

Übergehen wir die Schlußkapitel dieses Abschnitts, übergehen wir einstweilen auch den ganzen folgenden, und nehmen wir gleich den dritten Abschnitt, der von dem „*Arbeiter der Neuzeit*" handelt, um die Schilderung der Lage Englands, wie sie im Proömium angefangen wurde, ganz beisammen zu haben.

Wir haben, fährt Carlyle fort, die Religiosität des Mittelalters weggeworfen und nichts dafür bekommen: wir haben

„Gott vergessen, wir haben unsre Augen verschlossen für die ewige Wesenheit der Dinge und sie nur offengehalten für den betrügerischen Schein der Dinge; wir beruhigen uns dabei, daß dies Universum innerlich ein großes unbegreifliches Vielleicht ist und äußerlich augenscheinlich ein großer Viehstand und ein Arbeitshaus mit bedeutenden Küchengebäuden und Eßtischen, wo, wer weise ist, einen Platz findet; alle Wahrheit dieses Universums ist ungewiß, nur der Gewinn und Verlust, nur das Magenfutter und der Beifall sind und bleiben dem praktischen Menschen einleuchtend. – Kein Gott existiert mehr für uns; Gottes Gesetze sind ein ‚Prinzip der größtmöglichen Glückseligkeit', ein Parlamentskniff geworden; der Himmel ist eine astronomische Uhr, ein Jagdterrain für Herschelsche Teleskope geworden, wo man auf wissenschaftliche Resultate und Sentimentalitäten jagt; in unsrer und des alten Ben Jonsons Sprache: der Mensch hat seine Seele verloren und fängt jetzt an, ihren Mangel zu merken. Das ist in Wahrheit der wunde Fleck, das Zentrum des allgemeinen sozialen Krebsgeschwürs. – Es gibt keine Religion, es gibt keinen Gott, der Mensch hat seine Seele verloren und sucht umsonst nach einem Salz gegen die Verfaulung. Umsonst – in der Hinrichtung von Königen, in französischen Revolutionen, in Reformbills, in Manchester-Insurrektionen, in alledem ist kein Heilmittel. Der faule Aussatz, für eine Stunde erleichtert, kommt in der nächsten stärker und verzweifelter wieder."

Da aber die Stelle der alten Religion nicht ganz unbesetzt bleiben konnte, so haben wir ein neues Evangelium an ihrer Statt bekommen, ein Evangelium, das der Hohlheit und Inhaltslosigkeit des Zeitalters entspricht – das Evangelium des Mammon. Der christliche Himmel und die christliche Hölle sind, jener als zweifelhaft, diese als unsinnig aufgegeben – und ihr habt eine neue Hölle bekommen; die Hölle des modernen Englands ist das Bewußtsein, „nicht voranzukommen, kein Geld zu verdienen!"

„Wahrlich, mit unserm Mammonsevangelium sind wir zu sonderbaren Folgerungen gekommen! Wir nennen es *Gesellschaft*, und doch richten wir überall die totalste Trennung und Isolierung ein. Unser Leben ist nicht gegenseitige Unterstützung, sondern gegenseitige Feindseligkeit, unter gewissen Kriegsgesetzen ‚vernünftige Konkurrenz' und so weiter. Wir haben durchaus vergessen, daß bare Zahlung nicht das einzige Band zwischen Mensch und Mensch ist. ‚Meine hungernden Arbeiter?' sagt der reiche Fabrikant. ‚Hab ich sie nicht, wie recht und billig, im Markt gemietet? Hab ich ihnen nicht meine vertragsmäßige Schuldigkeit bei Heller und Pfennig bezahlt? Was hab ich sonst noch mit ihnen zu schaffen?' Wahrlich, Mammonskultus ist ein trauriger Glaube!"

„Eine arme irische Witwe in Edinburgh bat um Hülfe einer wohltätigen Anstalt für sich und ihre drei Kinder. An allen Anstalten wurde sie abgewiesen; Kraft und Mut versagten ihr; sie sank nieder im Typhusfieber, starb und infizierte ihre ganze Gasse

mit der Krankheit, so daß siebenzehn andere infolgedessen starben. Der menschliche Arzt, der diese Geschichte erzählt – Dr. W. P. Alison –, fragt dabei: Würde es nicht *ökonomischer* gewesen sein, dieser Frau zu helfen? Sie bekam das Fieber und tötete eurer siebenzehn! – Sehr sonderbar. Die verlassene irische Witwe wendet sich an ihre Mitgeschöpfe: ‚Seht, ich komme hülflos um, ihr müßt mir helfen, ich bin eure Schwester; Bein von eurem Bein, *ein* Gott schuf uns!' Sie aber antworten: ‚Nein, unmöglich: du bist unsere Schwester nicht'. Aber sie beweist ihre Schwesterschaft; ihr Fieber tötet *sie*; sie waren ihre Brüder, obwohl sie es leugneten. Wann mußte man diesen Beweis noch niedriger suchen?"

Carlyle, beiläufig gesagt, ist hier im Irrtum, ebenso wie Alison. Die Reichen haben kein Mitleiden, kein Interesse für den Tod der „Siebenzehn". Ist es nicht ein öffentliches Glück, daß die „überzählige Bevölkerung" um siebenzehn vermindert wird? Wenn es nur ein paar Millionen wären anstatt lumpiger „siebenzehn", so wäre das um soviel besser. – Das ist das Räsonnement der englischen reichen Malthusianer.

Und dann das andre, noch schlimmere Evangelium des Dilettantismus, das eine Regierung geschaffen hat, die nichts tut, das den Menschen allen Ernst genommen hat und sie treibt, das scheinen zu wollen, was sie nicht sind – das Streben nach „Glückseligkeit", d. h. nach gutem Essen und Trinken, das die krasse Materie auf den Thron erhoben und allen geistigen Inhalt zerstört hat; was soll bei allem dem herauskommen?

„Und was sollen wir sagen zu einer Regierung wie die unsrige, die ihren Arbeitern eine Anklage der ‚Überproduktion' entgegenhält? Überproduktion, ist das nicht der Punkt? Ihr verschiedenen fabrizierenden Individuen, ihr habt zuviel produziert! Unsere Anklage ist, daß ihr mehr als zweihunderttausend Hemden für die Blöße der Menschheit gemacht habt. Auch die Beinkleider, die ihr verfertigtet von Baumwollensammet, Kaschmir, schottisch Plaid, von Nanking und wollen Tuch, sind sie nicht mannigfaltig? Hüte und Schuhe, Stühle zum Sitzen und Löffel zum Essen – ja, und goldene Uhren produziert ihr, Juwelensachen, silberne Gabeln, Kommoden, Chiffonnieren und gepolsterte Sofas – o Himmel, alle Commercial Bazars und Howel and James's können eure Produkte nicht bergen; ihr habt produziert, produziert, produziert – wer euch anklagen will, möge nur um sich sehen; Millionen Hemden und leere Beinkleider hangen da zum Zeugnis wider euch. Wir klagen euch der Überproduktion an; ihr seid schuldig des schweren Verbrechens, Hemden, Hosen, Hüte und Schuhe und so weiter in schaudererregendem Überfluß produziert zu haben. Und jetzt ist eine Stockung infolgedessen, und eure Arbeiter müssen verhungern."

„My Lords und Gentlemen, wes klagen Sie jene armen Arbeiter an? Sie, My Lords und Gentlemen, waren ernannt, dafür zu sorgen, daß keine Stockungen einträten; Sie hatten darauf zu sehen, daß die Verteilung des Lohns für die getane Arbeit ordentlich vor sich gehe, daß kein Arbeiter ohne seinen Lohn, sei es in Geldmünzen, sei es in

hanfnen Galgenstricken, bliebe; das war Ihr Amt von undenklicher Zeit her. Diese armen Spinner haben viel vergessen, was nach dem innern ungeschriebenen Gesetz ihrer Stellung sie hätten bedenken sollen – aber welch *geschrieben* Gesetz ihrer Stellung haben sie vergessen? Sie waren angestellt, Hemden zu machen. Die Gemeinde befahl ihnen: macht Hemden – und hier sind die Hemden. Zuviel Hemden? Wahrlich, das ist neu auf dieser verrückten Welt mit ihren neunhundert Millionen nackter Leiber! Aber, My Lords und Gentlemen, Ihnen befahl die Gemeinde: seht zu, daß diese Hemden wohl verteilt werden – und wo ist die Verteilung? Zwei Millionen hemdloser oder schlechtbehemdeter Arbeiter sitzen in Armengesetz-Bastillen, fünf Millionen andere in Ugolinoschen Hungerkellern; und dem abzuhelfen, sagen Sie: steigert *unsre* Renten! Sie sagen triumphierend: Ihr wollt Anklagen zusammenflicken, ihr wollt *uns* Überproduktion vorwerfen? Wir nehmen Himmel und Erde zu Zeugen, daß wir gar nichts produziert haben. In den weiten Reichen der Schöpfung ist kein Hemd, das wir gemacht hätten. Wir sind unschuldig an der Produktion; im Gegenteil, ihr Undankbaren, was für Berge von Dingen haben wir nicht zu ‚konsumieren' gehabt! Sind diese Berge nicht verschwunden vor uns, als ob wir Straußenmägen hätten und eine Art göttlicher Fähigkeit des Verzehrens? Ihr Undankbaren; seid ihr nicht gewachsen unter dem Schatten unsrer Flügel? Eure schmutzigen Fabriken, stehen sie nicht auf *unserm* Grund und Boden? Und wir sollen euch unser Korn nicht zu dem Preise verkaufen können, der uns gefällt? Was, denkt ihr, würde aus euch werden, wenn wir, die Besitzer des Bodens von England, beschlössen, gar kein Korn mehr wachsen zu lassen?"

Diese Anschauungsweise der Aristokratie, diese barbarische Frage: Was würde aus euch werden, wenn wir nicht so gnädig wären, Korn wachsen zu lassen, hat die „wahnsinnigen und erbärmlichen Korngesetze" produziert; die Korngesetze, die so wahnsinnig sind, daß man gar keine Argumente gegen sie vorbringen kann als solche, „die einen Engel im Himmel und auch einen Esel auf Erden zum Weinen bringen müssen". Die Korngesetze beweisen, daß die Aristokratie noch nicht gelernt hat, kein Unheil anzurichten, still zu sitzen, gar nichts zu tun, geschweige denn, etwas Gutes zu tun, und doch wäre dies nach Carlyle ihre Pflicht;

„sie ist durch ihre Stellung verpflichtet, England zu leiten und zu regieren, und jeder Arbeiter im Arbeitshause hat das Recht, *sie* vor allem andern zu fragen: Warum bin ich hier? Seine Frage wird gehört im Himmel und wird sich auch hörbar machen auf Erden, wenn sie nicht beachtet wird. Seine Anklage ist gegen Sie, My Lords und Gentlemen; Sie stehen in der ersten Reihe der Angeklagten, Sie, kraft der Stellung, die Sie einnehmen, haben ihm zuerst zu antworten! – Das Schicksal der faulenzenden Aristokratie, wie ihr Horoskop in Korngesetzen usw. zu lesen ist, ist ein Abgrund, der einen mit Verzweiflung füllt! Ja meine rosigen fuchsjagenden Brüder, durch eure frischen, schmucken Gesichter, durch eure Korngesetz-Majoritäten, *sliding-scales*[196], Schutzzölle, Bestechungswahlen und kentische Triumphfeuer entdeckt ein denkendes

Auge schauerliche Bilder des Sturzes, zu schauerlich für Worte, eine Mene Mene Handschrift – guter Gott, erklärte nicht eine französische nichtstuende Aristokratie, kaum ein halb Jahrhundert verfloß seitdem, ebenso: Wir können nicht existieren, nicht fortfahren, uns standesmäßig zu kleiden und zu paradieren; der Grundzins unserer Besitzungen reicht nicht aus, wir müssen mehr haben als das, wir müssen von Steuern eximiert sein und ein Korngesetz haben, um unsern Grundzins zu steigern. Das war 1789, vier Jahre weiter – habt ihr von der Gerberei zu Meudon gehört, wo die Nackten sich Hosen von Menschenhaut machten? Möge der barmherzige Himmel das Omen abwenden; mögen wir weiser sein, damit wir weniger elend werden!"

Und die arbeitende Aristokratie verfängt sich in den Vogelnetzen der faulenzenden Aristokratie und kommt mit ihrem „Mammonismus" zuletzt auch in eine schlimme Lage;

„die Leute auf dem Kontinent, scheint es, exportieren unsre Maschinerie, spinnen Baumwolle und fabrizieren für sich selbst, treiben uns aus diesem Markt und dann aus dem. Traurige Nachrichten, aber lange noch nicht die traurigsten. Das Traurigste ist, daß wir unsre nationale Existenz, wie ich habe sagen hören, abhängig sehen sollten von unsrer Fähigkeit, Baumwollenstoffe einen Heller die Elle wohlfeiler zu verkaufen als alle anderen Völker. Ein sehr schmaler Stand für eine große Nation, das! Ein Stand, den wir, wie mir scheint, trotz aller möglichen Korngesetzabschaffungen auf die Dauer nicht werden erhalten können. – Keine große Nation kann auf einer solchen Pyramidenspitze stehen, sich höher und höher schraubend, auf der großen Zehe balancierend. Kurz, dies Mammonsevangelium mit seiner Hölle des Nichtsverdienens, Nachfrage und Zufuhr, Konkurrenz, Handelsfreiheit, ‚*laissez faire*[227] und der Teufel hol' das Übrige', fängt allmählich an, das erbärmlichste Evangelium zu werden, das je auf der Erde gepredigt wurde. – Ja, wenn die Korngesetze[163] morgen aufgehoben wären, so ist damit noch nichts am Ende, es ist bloß Raum gemacht, um Dinge aller Art anzufangen. Die Korngesetze fort, den Handel frei gemacht, so ist es gewiß, daß die jetzige Lähmung der Industrie verschwinden wird. Wir werden wieder eine Periode der Handelsunternehmungen, des Sieges und der Blüte haben, das würgende Band der Hungersnot um unsern Nacken wird loser werden, wir werden Raum zum Atmen und Zeit zum Besinnen und Bereuen haben – eine dreimal kostbare Zeit, um, wie für unser Leben, für die Reform unsrer bösen Wege zu kämpfen, unser Volk zu erleichtern, zu unterrichten, zu regeln; ihm etwas geistige Nahrung, etwas wirkliche Leitung und Regierung zuzuwenden – es wird eine unbezahlbare Zeit sein! Denn unsre neue Periode der Blüte wird und muß auf die alte Methode von ‚Konkurrenz und der Teufel hol' das Übrige' zuletzt sich doch wieder nur als ein Paroxysmus erweisen, und wahrscheinlich als unser letzter. Denn verdoppelt sich in zwanzig Jahren unsre Industrie, so ist auch unsre Bevölkerung in zwanzig Jahren verdoppelt; wir werden so weit sein wie wir waren, nur unser doppelt so viele, und doppelt, ja zehnmal so unbändig. – Wehe, in was für Gegenden sind wir auf dieser unsrer Wanderung durch die Weite der Zeiten geraten,

wo die Menschen umherwandeln wie galvanisierte Leichen, mit gedankenlosen, stieren Augen, ohne Seele, nur mit einer fiebermäßigen Industriefähigkeit und einem Magen zur Verdauung! Die abgemagerte Verzweiflung der Baumwollfabriken, Kohlenbergwerke und Chandosschen Ackerbautaglöhner in diesen Tagen ist schmerzlich anzuschauen, aber lange nicht so schmerzlich dem Denkenden als diese brutale, gottvergessene Gewinn- und Verlustphilosophie und Lebensweisheit, die wir überall ausschreien hören in Senatssitzungen, Disputierklubs, leitenden Artikeln, von Kanzeln und Rednerbühnen herab als das Ultimatevangelium und ehrliche Englisch des menschlichen Lebens!"

„Ich habe die Kühnheit, zu glauben, daß zu keiner Zeit, seit den Anfängen der Gesellschaft, das Los der stummen, abgearbeiteten Millionen so durchaus unerträglich gewesen ist wie jetzt. Nicht der Tod, oder selbst der Hungertod, macht den Menschen elend; wir alle müssen sterben, unser aller letzter Ausgang ist in einem Feuerwagen des Schmerzes; aber elend zu sein und nicht zu wissen warum, sich siech zu arbeiten für nichts und wieder nichts, abgearbeiteten und müden Herzens, und doch isoliert, verwaist zu sein, eingegürtet von einem kalten, universellen *laissez faire*, langsam zu sterben all unser Leben lang, eingemauert in eine taube, tote, unendliche Ungerechtigkeit wie in den verfluchten Bauch eines Phalarisstiers – das ist und bleibt für ewig unerträglich für alle gottgeschaffenen Menschen. Und wir wundern uns über eine französische Revolution, eine ‚große Woche', einen englischen Chartismus? Die Zeiten, wenn wir's recht bedenken, sind wahrlich beispiellos."

Wenn in solchen beispiellosen Zeiten die Aristokratie sich zur Lenkung des allgemeinen Wesens unfähig erweist, so ist es eine Notwendigkeit, sie auszustoßen. Daher die Demokratie.

„Zu welcher Ausdehnung die Demokratie jetzt schon gelangt ist, wie sie mit ominöser, stets wachsender Eile voranschreitet, kann jeder sehen, der seine Augen für irgendein Gebiet der menschlichen Verhältnisse öffnen will. Von dem Donner napoleonischer Schlachten bis zum Geplärre um eine offene Gemeindeversammlung in St. Mary Axe verkündigt alles Demokratie."

Aber was ist Demokratie am Ende?

„Nichts als der Mangel an Herren, die euch regieren könnten, und die Ergebung in diesen unvermeidlichen Mangel, der Versuch, ohne sie fertig zu werden. – Niemand unterdrückt dich, du freier und unabhängiger Wähler, aber unterdrückt dich nicht dieser stupide Portertopf? Kein Adamssohn befiehlt dir zu kommen oder zu gehen – aber dieser absurde Topf, schweres Naß *(heavy-wet)*, der kann und tut es! Du bist der Leibeigne nicht Cerdiks des Sachsen, aber deiner eignen tierischen Lüste, und du sprichst von Freiheit? Du totaler Dummkopf! – – Die Vorstellung, daß jemandes Freiheit darin besteht, seine Stimme bei der Wahl zu geben und zu sagen: Siehe, ich auch habe jetzt mein Zwanzigtausendstel eines Sprechers in unserer Nationalschwatzanstalt, werden mir nicht alle Götter günstig sein? – Diese Vorstellung ist eine der

spaßhaftesten in der Welt. Vollends die Freiheit, die dadurch erkauft wird, daß ihr euch gegenseitig isoliert, nichts miteinander zu tun habt außer durch bar Geld und Hauptbücher, diese Freiheit wird zuletzt sich als die Freiheit des Verhungerns für die arbeitenden Millionen zeigen, als die Freiheit des *Verfaulens* für die faulen, nichtstuenden Tausende und Einheiten. Brüder, nach Jahrhunderten konstitutioneller Regierung wissen wir noch wenig, was Freiheit ist und was Sklaverei ist. Aber die Demokratie wird ihren freien Lauf haben, die arbeitenden Millionen, in ihrem Lebensbedürfnis, in ihrem instinktmäßigen leidenschaftlichen Verlangen nach Leitung, werden die falsche Leitung wegwerfen und für einen Augenblick hoffen, daß Nichtleitung ihnen genügen wird; aber nur für einen Augenblick. Die Unterdrückung durch eure falschen Oberen mögt ihr wegwerfen; ich tadle euch nicht, ich bedaure und ermahne euch bloß; aber das getan und das große Problem bleibt noch ungelöst; das Problem, Leitung durch eure wahren Oberen zu finden.“

„,Die Leitung, wie sie jetzt besteht, ist freilich erbärmlich genug.‘ Bei dem neulichen Bestechungskomitee des Parlaments schien es die Meinung der gesundesten praktischen Köpfe zu sein, daß Bestechung nicht zu vermeiden sei und daß wir gut oder übel ohne reine Wahlen uns durchzuschlagen suchen müßten. – – Ein Parlament, das sich als gewählt und wählbar durch Bestechung proklamiert, was für Gesetzgebung kann davon kommen! Bestechung bedeutet nicht nur Käuflichkeit, sondern Unehrlichkeit, unverschämte Betrügerei; eherne Gefühllosigkeit gegen Lüge und Anstiftung von Lügen. Seid doch ehrlich, eröffnet im Downing-Street ein Wahlbüro mit einem Städtetarif: soviel Bevölkerung bezahlt soviel Einkommensteuer, Wert der Häuser soviel, wählt zwei Abgeordnete, wählt einen Abgeordneten, zu haben für soviel bar Geld; Ipswich soviel tausend Pfund, Nottingham soviel –, da habt ihrs doch hübsch ehrlich durch Kauf, ohne die Unehrlichkeit, ohne die Schamlosigkeit, ohne die Lüge! – – Unser Parlament erklärt sich für gewählt und wählbar durch Bestechung. Was soll aus einem solchen Parlament werden? Wo nicht Belial und Beelzebub dies Weltall regieren, so bereitet sich solch ein Parlament für neue Reformbills. Wir wollen lieber den Chartismus oder jedes andere System versuchen, als damit zufrieden sein! Ein Parlament, das mit einer Lüge auf der Zunge beginnt, wird sich selbst auf die Seite schaffen müssen. Täglich und stündlich rückt irgendein Chartist, irgendein bewaffneter Cromwell heran, um solch einem Parlament anzuzeigen: ‚Ihr seid kein Parlament. Im Namen des Allerhöchsten – packt euch!‘“

Das ist die Lage Englands nach Carlyle. Eine faulenzende, grundbesitzende Aristokratie, die „noch nicht einmal gelernt hat, still zu sitzen und wenigstens kein Unheil anzustiften“, eine arbeitende Aristokratie, die im Mammonismus versunken ist, die, wo sie eine Versammlung von Leitern der Arbeit, von „Industriefeldherren“ sein sollte, nur ein Haufe von industriellen Bucaniers und Piraten ist, ein durch Bestechung gewähltes Parlament, eine Lebensphilosophie des bloßen Zusehens, des Nichtstuns, des *laissez faire*, eine ausgeschlissene bröcklige Religion, eine totale Auflösung aller allgemein mensch-

lichen Interessen, eine universelle Verzweiflung an der Wahrheit und der Menschheit und infolgedessen eine universelle Isolierung der Menschen auf ihre „rohe Einzelnheit“, eine chaotische, wüste Verwirrung aller Lebensverhältnisse, ein Krieg aller gegen alle, ein allgemeiner geistiger Tod, Mangel an „Seele“, d.h. an wahrhaft menschlichem Bewußtsein: eine unverhältnismäßig starke arbeitende Klasse, in unerträglichem Druck und Elend, in wilder Unzufriedenheit und Rebellion gegen die alte soziale Ordnung, und daher eine drohende, unaufhaltsam voranrückende Demokratie – überall Chaos, Unordnung, Anarchie, Auflösung der alten Bande der Gesellschaft, überall geistige Leere, Gedankenlosigkeit und Erschlaffung. – Das ist die Lage Englands. Soweit werden wir, wenn wir einige Ausdrücke, die durch Carlyles partikularen Standpunkt hereingekommen sind, abrechnen – ihm vollkommen recht geben müssen. Er, der einzige der „respektabeln“ Klasse, hat seine Augen wenigstens für die Tatsachen offengehalten, er hat wenigstens die unmittelbare Gegenwart richtig aufgefaßt, und das ist wahrlich für einen „gebildeten“ Engländer unendlich viel.

Wie sieht es mit der Zukunft aus? So wie jetzt bleibt es nicht und kann es nicht bleiben. Wir haben gesehen, Carlyle hat, wie er selbst gesteht, keine „Morrisonspille“, kein Universalmittel für die Heilung der sozialen Übel. Auch darin hat er recht. Alle Sozialphilosophie, solange sie noch ein paar Sätze als ihr Endresultat aufstellt, solange sie noch Morrisonspillen eingibt, ist noch sehr unvollkommen; es sind nicht die nackten Resultate, die wir so sehr bedürfen, als vielmehr das *Studium*; die Resultate sind nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat, das wissen wir schon seit Hegel, und die Resultate sind schlimmer als nutzlos, wenn sie für sich fixiert, wenn sie nicht wieder zu Prämissen für die fernere Entwicklung gemacht werden. Aber die Resultate müssen auch temporär eine bestimmte Form annehmen, müssen durch die Entwicklung aus der vagen Unbestimmtheit zu klaren Gedanken sich gestalten und können dann allerdings bei einer so rein empirischen Nation, wie die Engländer sind, die „Morrisonspillen“-Form nicht vermeiden. Carlyle selbst, obwohl er viel Deutsches in sich aufgenommen hat und der krassen Empirie ziemlich fern steht, würde wahrscheinlich einige Pillen bei der Hand haben, wenn er weniger unbestimmt und unklar über die Zukunft wäre.

Einstweilen erklärt er, daß alles unnütz und fruchtlos sei, solange die Menschheit im Atheismus beharre, solange sie ihre „Seele“ sich noch nicht wieder verschafft habe. Nicht daß der alte Katholizismus in seiner Energie und Lebenskraft wiederherzustellen oder nur die jetzige Religion aufrechtzuerhalten sei – er weiß sehr wohl, daß Rituale, Dogmen, Litaneien und Sinai-

donner nicht helfen können, daß aller Sinaidonner die Wahrheit nicht wahrer und keinem vernünftigen Menschen bange macht, daß man über die Religion der Furcht längst hinaus ist, aber die Religion selbst muß wiederhergestellt werden, wir sehen selbst, wohin uns „zwei Jahrhunderte atheistischer Regierung“ – seit der „gesegneten“ Restauration Karls II. – gebracht haben, und wir werden auch allmählich einsehen müssen, daß dieser Atheismus anfängt, ausgetragen und verschlissen zu werden. Wir haben aber gesehen, was Carlyle Atheismus nennt, nicht sowohl den Unglauben an einen persönlichen Gott, sondern den Unglauben an die innere Wesenhaftigkeit, an die Unendlichkeit des Universums, den Unglauben an die Vernunft, die Verzweiflung am Geist und an der Wahrheit; sein Kampf geht nicht gegen den Unglauben an die Offenbarung der Bibel, sondern gegen den „schrecklichsten Unglauben, den Unglauben an die Bibel der Weltgeschichte“. Diese ist das ewige Gottesbuch, in dem jeder Mensch, solange ihm Seele und Augenlicht nicht erloschen sind, Gottes Finger schreibend sehen kann. Diese zu verspotten ist ein Unglaube, gleich keinem andern, ein Unglaube, den ihr bestrafen würdet, nicht mit Feuer und Scheiterhaufen, aber doch mit dem entschiedensten Befehl, zu schweigen, bis man etwas Besseres zu sagen habe. Weshalb sollte das glückliche Schweigen durch Getöse gebrochen werden, um nur solch Zeug auszuschreien? Wenn die Vergangenheit keine göttliche Vernunft in sich hat, sondern bloß teuflische Unvernunft, so vergeht sie auf ewig, sprecht nicht mehr von ihr; uns, deren Väter alle gehangen wurden, ziemt es schlecht, von Stricken zu schwatzen! „An die Geschichte aber kann das moderne England nicht glauben.“ Das Auge sieht von allen Dingen nur soviel, als es nach seiner ihm inhärenten Fähigkeit sehen kann. Ein gottloses Jahrhundert kann keine gotterfüllten Epochen begreifen. Es sieht in der Vergangenheit (dem Mittelalter) nur leere Zwietracht, die allgemeine Herrschaft der rohen Gewalt, es sieht nicht, daß am Ende Macht und Recht zusammenfallen, es sieht bloße Dummheit, wilde Unvernunft, eher für Bedlam[228] als für eine menschliche Welt passend. Woraus denn natürlich folgt, daß dieselben Eigenschaften in unserer Zeit zu herrschen fortfahren sollten. Millionen festgebannt in Bastillen; irische Witwen, die ihre Menschheit durch Typhusfieber beweisen; es ist immer so gewesen oder schlimmer; was verlangt ihr anders? Was anders ist die Geschichte gewesen als die Aussaugung verstockter Dummheit durch erfolgreiche Quacksalberei? Kein Gott war in der Vergangenheit, nichts als Mechanismus und chaotisch-bestialische Götzen; wie soll der arme „philosophische Geschichtsschreiber“, dem sein eigen Jahrhundert so ganz gottverlassen ist, „den Gott in der Vergangenheit sehen“?

Aber so ganz verlassen ist unsre Zeit doch nicht.

„Ja, in unsrem armen zersplitterten Europa selbst, haben sich nicht in diesen neuesten Zeiten religiöse Stimmen erhoben, mit einer neuen, und zugleich der ältesten Religion, unbestreitbar den Herzen aller Menschen? Einige kenne ich, die sich nicht Propheten hießen oder glaubten, aber die in Wahrheit wieder einmal volltönende Stimmen waren aus dem ewigen Herzen der Natur, Seelen, ewig ehrwürdig allen, die eine Seele haben. Eine französische Revolution ist ein Phänomen; als Ergänzung und geistiger Exponent derselben ist mir ein Dichter Goethe und eine deutsche Literatur auch ein Phänomen. Wenn die alte weltliche oder praktische Welt in Feuer aufgegangen ist, ist dann nicht hier die Weissagung und das Morgenrot einer neuen geistigen Welt, der Mutter von weit edleren, weiteren, neuen, praktischen Welten? Ein Leben antiker Hingebung, antiker Wahrheit und antiken Heldensinns ist wieder möglich geworden, ist hier wirklich sichtbar für den modernsten Menschen, ein Phänomen, in aller seiner Ruhe keinem andern zu vergleichen! Da sind Anklänge einer neuen Sphärenmelodie, hörbar aufs neue durch all den unendlichen Jargon und die Dissonanzen des Dings, das man Literatur nennt."

Goethe, der Prophet der „Religion der Zukunft", und ihr Kultus – die Arbeit.

„Denn es liegt ein ewiger Adel, ja eine Heiligkeit in der Arbeit. Und wäre er noch so verfinstert, seines hohen Berufes vergessen, so ist doch immer noch Hoffnung da für einen Menschen, der wirklich und ernstlich arbeitet; in der Faulheit allein ist ewige Verzweiflung. Arbeit, noch so mammonisiert, noch so erniedrigt, bleibt doch eine Verbindung mit der Natur; der treibende Wunsch, seine Arbeit getan zu bekommen, wird mehr und mehr der Wahrheit und den Bestimmungen und den Gesetzen der Natur zuführen. – – Eine unendliche Bedeutung liegt in der Arbeit; der Mensch vollendet sich durch sie. Faule Moräste werden weggeräumt; schöne Saatfelder erstehen an ihrer Stelle und prächtige Städte, und vor allem zuerst hört der Mensch selbst auf, ein fauler Morast und eine seuchenschwangere Wüste zu sein. Bedenkt, wie selbst in den niedrigsten Arten der Arbeit die ganze Seele des Menschen in eine gewisse Harmonie versetzt wird, sowie er sich an die Arbeit gibt! Zweifel, Verlangen, Kummer, Unruhe, Unwille, Verzweiflung selbst, alle diese, wie Höllenhunde belagern die Seele des armen Tagarbeiters wie jedes andern, aber er greift mit freiem Mut sein Tagwerk an, und sie alle weichen murrend zurück in ihre fernen Höhlen. Der Mensch ist nun Mensch; die heilige Glut der Arbeit in ihm ist wie ein reinigend Feuer, worin alles Gift und selbst der verpestendste Qualm in einer hellen heiligen Flamme verbrennt. – – Gesegnet ist, wer seine Arbeit gefunden hat; er verlange nach keinem anderen Segen. Er hat eine Arbeit, einen Lebenszweck; er hat ihn gefunden, er verfolgt ihn, und nun fließt sein Leben dahin, ein freiströmender Kanal, gegraben durch den abgestandenen Notsumpf der Existenz, ableitend das abgestandne Wasser von der entferntesten Binse, den verpestenden Sumpf in eine grüne fruchtbare Wiese verwandelnd. Arbeit ist Leben; du hast im Grunde keine andere Kenntnis, als die du dir durch Arbeit erworben hast, das Übrige ist all Hypothese, Stoff zum Schulgezänk in den Wolken, in endlosen logischen Strudeln flutend, bis wir es versuchen und fixieren.

Zweifel aller Art kann nur durch Tätigkeit gelöst werden. – – Wunderschön war der Spruch der alten Mönche: *Laborare est orare*, Arbeit ist Kultus. Älter als alles gepredigte Evangelium war dies ungepredigte, unausgesprochene, aber unauslöschliche, ewige Evangelium; arbeite und finde Befriedigung in der Arbeit. O Mensch, liegt nicht in deinem innersten Herzen ein Geist tätiger Anordnung, eine Kraft der Arbeit; brennend wie ein schmerzlich glimmend Feuer, das dir keine Ruhe läßt, bis du es entfaltest, bis du es in Tatsachen ringsumher niederschreibst? Alles Ungeordnete, Wüste sollst du geordnet, geregelt, ackerbar machen, dir gehorsam und dir Frucht tragend. Wo du Unordnung findest, da ist dein ewiger Feind; greif ihn rasch an, unterjoche ihn; entreiß ihn der Herrschaft des Chaos, bring ihn unter deine, der Intelligenz und Göttlichkeit Herrschaft! Vor allem aber, wo du Unwissenheit, Dummheit, Vertierung findest, greif' sie an, sag' ich dir, schlage sie, weise, unermüdlich, ruhe nicht, solange du lebst und sie lebt, schlage zu, schlage, im Namen Gottes; schlage! Du sollst wirken, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. – Alle wahre Arbeit ist heilig; Schweiß des Angesichts, Schweiß des Gehirns und des Herzens, einschließend eines Kepler Berechnungen, eines Newton Meditationen; alle Wissenschaften, alle gesprochenen Heldenlieder, alles getane Heldentum, Märtyrertum, bis zu jenem ‚Todeskampf des blutigen Schweißes', den alle Menschen göttlich genannt haben. Wenn das nicht Kultus ist, zum Teufel dann allen Kultus. Wer bist du, der über sein Leben saurer Arbeit klagt? Klage nicht, dir ist der Himmel streng, aber nicht unfreundlich, eine edle Mutter, wie jene spartanische Mutter, die ihrem Sohne den Schild gab: Mit ihm oder auf ihm! Klage nicht; auch die Spartaner klagten nicht. – – *Ein* Ungeheuer ist in der Welt – der Faulenzer. Was ist seine Religion, als daß die Natur ein Phantom, daß Gott eine Lüge ist und der Mensch und sein Leben eine Lüge."

Aber auch die Arbeit ist in den wilden Strudel der Unordnung und des Chaos hineingerissen, das reinigende, aufklärende, *ent*wickelnde Prinzip ist der *Ver*wickelung, Verwirrung und Finsternis anheimgefallen. Dies führt auf die eigentliche Hauptfrage, auf die Zukunft der Arbeit.

„Was für eine Arbeit wird es sein, was unsere Freunde auf dem Kontinent, schon ziemlich lange und etwas absurd danach umhertappend, ‚Organisation der Arbeit' nennen. Das muß aus den Händen absurder Windbeutel genommen und tüchtigen, weisen, arbeitsamen Männern übergeben werden; es sogleich zu beginnen, auszuführen und durchzuführen, wenn Europa – wenigstens wenn England noch lange bewohnbar bleiben soll. Wenn wir unsre hochedlen Korngesetz-Herzöge ansehen oder unsre geistlichen Herzöge und Seelenhirten ‚mit einem Minimum von viertausendfünfhundert Pfund jährlich', so werden unsre Hoffnungen freilich etwas gedämpft. Aber Mut! Es gibt noch manchen braven Mann in England. Du unbezähmbarer Fabriklord, ist nicht auch in dir noch einige Hoffnung? Du bist bis jetzt ein Bucanier gewesen; aber in dieser ernsten Braue, in diesem unbezähmbaren Herzen, das Baumwolle besiegen kann, liegen da nicht vielleicht noch andre, zehnmal edlere Siege?" –

„Seht um euch, eure Weltenheere sind alle in Meuterei, Verwirrung, Verlassenheit; am Vorabend eines Untergangs in Flammen, am Vorabend des Wahnsinns! Sie wollen nicht weiter marschieren nach dem Prinzip von sechs Pence täglich und Nachfrage und Zufuhr; sie wollen nicht und haben ein Recht dazu. Sie sind fast in den Rachen des Wahnsinnes gejagt; seid ihr vernünftiger. Diese Leute werden nicht länger als ein verworrener und verwirrender Pöbel marschieren, sondern als eine geschloßne geordnete Masse, mit wirklichen Führern an ihrer Spitze. Alle menschlichen Interessen, alle gemeinschaftlichen Unternehmungen mußten auf einer gewissen Entwicklungsstufe organisiert werden, und jetzt verlangt das größte aller menschlichen Interessen, die Arbeit, nach Organisation."

Um diese Organisation durchzuführen, um wahre Lenkung und wahre Regierung an die Stelle falscher Lenkung zu setzen, verlangt Carlyle nach einer „wahren Aristokratie", nach einem „Heroenkultus", und stellt es als das zweite große Problem auf, die ἄριστοι, die Besten ausfindig zu machen, deren Leitung „die unvermeidliche Demokratie mit der notwendigen Souveränität zu verbinden".

Aus diesen Auszügen geht der Standpunkt Carlyles ziemlich klar hervor. Seine ganze Anschauungsweise ist wesentlich pantheistisch, und zwar deutsch-pantheistisch. Die Engländer haben keinen Pantheismus, sondern bloß Skeptizismus; das Resultat alles englischen Philosophierens ist die Verzweiflung an der Vernunft, die eingestandene Unfähigkeit, die Widersprüche, auf die man in letzter Instanz geraten ist, zu lösen, und infolgedessen auf der einen Seite ein Rückfall in den Glauben, auf der andern die Hingebung an die reine Praxis, ohne sich weiter um Metaphysik usw. zu bekümmern. Carlyle ist darum mit seinem aus der deutschen Literatur stammenden Pantheismus auch ein „Phänomen" in England und ein für die praktischen und skeptischen Engländer ziemlich unbegreifliches Phänomen. Die Leute starren ihn an, sprechen von „deutschem Mystizismus", von verrenktem Englisch; andre behaupten, es sei doch am Ende was dahinter, sein Englisch sei zwar ungewöhnlich, aber doch schön, er sei ein Prophet usw. – aber keiner weiß recht, was er aus dem Ganzen machen soll.

Uns Deutschen, die wir die Voraussetzungen für Carlyles Standpunkt kennen, ist die Sache klar genug. Reste toryistischer Romantik und menschliche Anschauungen aus Goethe auf der einen, das skeptisch-empirische England auf der andern Seite, diese Faktoren reichen hin, um aus ihnen Carlyles ganze Weltansicht abzuleiten. Carlyle ist, wie alle Pantheisten, noch nicht über den Widerspruch hinausgekommen, und der Dualismus ist bei Carlyle um so schlimmer, da er zwar die deutsche Literatur, aber nicht ihre notwendige Ergänzung, die deutsche Philosophie, kennt und alle seine Anschauungen

daher auch unmittelbar, intuitiv, mehr schellingisch als hegelisch sind. Mit Schelling – d.h. dem alten, nicht dem Offenbarungs-Schelling, hat Carlyle wirklich eine Masse Berührungspunkte; mit Strauß, dessen Anschauungsweise ebenfalls pantheistisch ist, trifft er im „Heroenkultus" oder „Kultus des Genius" zusammen.

Die Kritik des Pantheismus ist in der letzten Zeit in Deutschland so erschöpfend ausgeführt worden, daß wenig mehr zu sagen bleibt. Feuerbachs Thesen in den „Anekdotis"[229] und B[runo] Bauers Schriften enthalten alles hierher Gehörige. Wir werden uns also darauf beschränken können, einfach die Konsequenzen aus Carlyles Standpunkt zu ziehen und zu zeigen, daß er im Grunde nur eine Vorstufe zum Standpunkte dieser Zeitschrift ist.

Carlyle klagt über die Leerheit und Hohlheit des Zeitalters, über die innere Verfaulung aller sozialen Institutionen. Die Klage ist gerecht; aber mit dem einfachen Klagen ist es nicht abgetan; um dem Übel abzuhelfen, muß die Ursache desselben aufgesucht werden; und hätte Carlyle dies getan, so würde er gefunden haben, daß diese Zerfahrenheit und Hohlheit, diese „Seelenlosigkeit", diese Irreligion und dieser „Atheismus" ihren Grund haben in der Religion selbst. Die Religion ist ihrem Wesen nach die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt, die Übertragung dieses Gehalts an das Phantom eines jenseitigen Gottes, der dann wiederum den Menschen und der Natur in Gnaden etwas von seinem Überfluß zukommen läßt. Solange nun der Glaube an dies jenseitige Phantom kräftig und lebendig ist, solange kommt der Mensch auf diesem Umwege wenigstens zu etwas Gehalt. Der starke Glaube des Mittelalters verlieh auf diese Weise der ganzen Epoche allerdings eine bedeutende Energie, aber eine Energie, die nicht von außen kam, sondern schon in der menschlichen Natur lag, wenn auch noch unbewußt, noch unentwickelt. Der Glaube wurde allmählich schwach, die Religion zerbröckelte vor der steigenden Kultur, aber noch immer sah der Mensch nicht ein, daß er sein eignes Wesen als ein fremdes Wesen angebetet und vergöttert hatte. In diesem bewußtlosen und zugleich glaubenslosen Zustande kann der Mensch keinen Inhalt haben, *muß* er an der Wahrheit, an der Vernunft und Natur verzweifeln, und diese Hohlheit und Inhaltslosigkeit, die Verzweiflung an den ewigen Tatsachen des Universums wird solange dauern, bis die Menschheit einsieht, daß das Wesen, was sie als Gott verehrt hat, ihr eignes, ihr bisher unbekanntes Wesen war, bis – doch was soll ich Feuerbach abschreiben.

Die Hohlheit ist längst dagewesen, denn die Religion ist der Akt der Selbstaushöhlung des Menschen; und ihr wundert euch, daß sie jetzt, nachdem der Purpur, der sie verdeckte, verblichen, nachdem der Dunst, der sie einhüllte, gestorben ist, daß sie jetzt zu eurem Schrecken ans Tageslicht tritt?

Carlyle klagt ferner – dies ist die nächste Folge aus dem Vorhergehenden – das Zeitalter der Heuchelei und der Lüge an. Natürlich, die Hohlheit und Entnervung muß doch durch Staffage, ausgestopfte Gewänder und Fischbeinschienen anständig verhüllt und aufrecht gehalten werden! Auch wir greifen die Heuchelei des jetzigen christlichen Weltzustandes an; der Kampf gegen sie, unsere Befreiung von ihr und die Befreiung der Welt von ihr sind am Ende unser einzig Tagewerk; aber weil wir durch die Entwickelung der Philosophie zur Erkenntnis dieser Heuchelei gekommen und weil wir den Kampf wissenschaftlich führen, darum ist uns das Wesen dieser Heuchelei nicht mehr so fremd und unverständlich, wie es für Carlyle allerdings noch ist. Diese Heuchelei führen wir auch auf die Religion zurück, deren erstes Wort eine Lüge ist – oder fängt die Religion nicht damit an, daß sie uns etwas Menschliches zeigt und behauptet, das sei etwas Übermenschliches, Göttliches? Weil wir aber wissen, daß alle diese Lüge und Unsittlichkeit aus der Religion folgt, daß die religiöse Heuchelei, die Theologie der Urtypus aller andern Lügen und Heuchelei ist, so sind wir berechtigt, den Namen der Theologie auf die gesamte Unwahrheit und Heuchelei der Gegenwart auszudehnen, wie dies zuerst durch Feuerbach und B. Bauer geschehen ist. Carlyle möge ihre Schriften lesen, wenn er zu wissen wünscht, woher die Unsittlichkeit kommt, die alle unsre Verhältnisse verpestet.

Eine neue Religion, ein pantheistischer Heroenkultus, Kultus der Arbeit sei zu stiften oder müsse erwartet werden; unmöglich; alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft; nach dem Christentum, nach der absoluten, d. h. abstrakten Religion, nach der „Religion als solcher" kann keine andre Form der Religion mehr aufkommen. Carlyle sieht selbst ein, daß das katholische, protestantische oder jedes beliebige andere Christentum unaufhaltsam dem Untergange entgegengeht; wenn er die Natur des Christentums kennte, so würde er einsehen, daß nach ihm keine andere Religion mehr möglich ist. Auch der Pantheismus nicht! Der Pantheismus ist selbst noch eine von seiner Prämisse nicht zu trennende Konsequenz des Christentums, wenigstens der moderne, spinozistische, schellingische, hegelische und auch der Carlylesche Pantheismus. Der Mühe, den Beweis hierfür zu liefern, überhebt mich wiederum Feuerbach.

Wie gesagt, auch uns ist es darum zu tun, die Haltlosigkeit, die innere Leere, den geistigen Tod, die Unwahrhaftigkeit des Zeitalters zu bekämpfen; mit allen diesen Dingen führen wir einen Krieg auf Leben und Tod, ebenso wie Carlyle, und haben weit mehr Wahrscheinlichkeit des Erfolgs für uns als er, weil wir wissen, was wir wollen. Wir wollen den Atheismus, wie ihn Carlyle schildert, aufheben, indem wir dem Menschen den Gehalt wieder-

geben, den er durch die Religion verloren hat; nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen Inhalt, und die ganze Wiedergabe beschränkt sich einfach auf die Erweckung des Selbstbewußtseins. Wir wollen alles, was sich als übernatürlich und übermenschlich ankündigt, aus dem Wege schaffen und dadurch die Unwahrhaftigkeit entfernen, denn die Prätension des Menschlichen und Natürlichen, übermenschlich, übernatürlich sein zu wollen, ist die Wurzel aller Unwahrheit und Lüge. Deswegen haben wir aber auch der Religion und den religiösen Vorstellungen ein für allemal den Krieg erklärt und kümmern uns wenig darum, ob man uns Atheisten oder sonst irgendwie nennt. Wenn indes Carlyles pantheistische Definition von Atheismus richtig wäre, so wären nicht wir, sondern unsere christlichen Gegner die wahren Atheisten. Uns fällt es nicht ein, die „ewigen inneren Tatsachen des Universums" anzugreifen, im Gegenteil, wir haben sie erst wahrhaft begründet, indem wir ihre Ewigkeit nachwiesen und sie vor der allmächtigen Willkür eines in sich selbst widersprechenden Gottes sicherstellten. Uns fällt es nicht ein, „die Welt, den Menschen und sein Leben für eine Lüge" zu erklären; im Gegenteil, unsere christlichen Gegner begehen diese Unsittlichkeit, wenn sie die Welt und den Menschen von der Gnade eines Gottes abhängig machen, der in Wirklichkeit nur durch die Abspiegelung des Menschen in der wüsten Hyle seines eigenen unentwickelten Bewußtseins erzeugt wurde. Uns fällt es nicht ein, die „Offenbarung der Geschichte" zu bezweifeln oder zu verachten, die Geschichte ist unser Eins und Alles und wird von uns höher gehalten als von irgendeiner andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte.

Der Hohn gegen die Geschichte, die Nichtachtung der Entwicklung der Menschheit ist ganz auf der andern Seite; es sind wiederum die Christen, die durch die Aufstellung einer aparten „Geschichte des Reiches Gottes" der wirklichen Geschichte alle innere Wesenhaftigkeit absprechen und diese Wesenhaftigkeit allein für ihre jenseitige, abstrakte und noch dazu erdichtete Geschichte in Anspruch nehmen, die durch die Vollendung der menschlichen Gattung in ihrem Christus die Geschichte ein imaginäres Ziel erreichen lassen, sie mitten in ihrem Laufe unterbrechen und nun die folgenden achtzehnhundert Jahre schon der Konsequenz halber für wüsten Unsinn und bare Inhaltslosigkeit ausgeben müssen. *Wir* reklamieren den Inhalt der Geschichte; aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung „Gottes", sondern des Menschen, und nur des Menschen. Wir haben nicht nötig, um die Herrlichkeit des menschlichen Wesens zu sehen, um die Entwicklung der Gattung in der Geschichte, ihren unaufhaltsamen Fortschritt, ihren stets sicheren Sieg

über die Unvernunft des einzelnen, ihre Überwindung alles scheinbaren Übermenschlichen, ihren harten, aber erfolgreichen Kampf mit der Natur bis zur endlichen Erringung des freien, menschlichen Selbstbewußtseins, der Einsicht von der Einheit des Menschen mit der Natur, und der freien, selbsttätigen Schöpfung einer auf rein menschliche, sittliche Lebensverhältnisse begründeten neuen Welt – um alles das in seiner Größe zu erkennen, haben wir nicht nötig, erst die Abstraktion eines „Gottes" herbeizurufen und ihr alles Schöne, Große, Erhabene und wahrhaft Menschliche zuzuschreiben; wir brauchen diesen Umweg nicht, wir brauchen dem wahrhaft Menschlichen nicht erst den Stempel des „Göttlichen" aufzudrücken, um seiner Größe und Herrlichkeit sicher zu sein. Im Gegenteil, je „göttlicher", d.h. unmenschlicher etwas ist, desto weniger werden wir es bewundern können. Nur der *menschliche* Ursprung des Inhalts aller Religionen rettet ihnen hier und da noch etwas Anspruch auf Respekt; nur das Bewußtsein, daß selbst der tollste Aberglaube doch im Grunde die ewigen Bestimmungen des menschlichen Wesens enthalte, wenn auch in noch so verrenkter und verzerrter Form, nur dies Bewußtsein rettet die Geschichte der Religion und namentlich des Mittelalters vor der totalen Verwerfung und vor dem *ewigen* Vergessen, was sonst allerdings das Schicksal dieser „gottvollen" Geschichten sein würde. Je „gottvoller", desto unmenschlicher, desto tierischer, und das „gottvolle" Mittelalter produzierte allerdings die Vollendung menschlicher Bestialität, Leibeigenschaft, *jus primae noctis*[1] usw. Die Gott*losigkeit* unseres Zeitalters, worüber Carlyle so sehr klagt, ist eben seine Gott*erfülltheit*. Hieraus wird auch klar, weshalb ich oben den Menschen als die Lösung des Sphinxrätsels angab. Die Frage ist bisher immer gewesen: Was ist Gott? und die deutsche Philosophie hat die Frage dahin gelöst: Gott ist der Mensch. Der Mensch hat sich nur selbst zu erkennen, alle Lebensverhältnisse an sich selbst zu messen, nach seinem Wesen zu beurteilen, die Welt nach den Forderungen seiner Natur wahrhaft menschlich einzurichten, so hat er das Rätsel unserer Zeit gelöst. Nicht in jenseitigen, existenzlosen Regionen, nicht über Zeit und Raum hinaus, nicht bei einem der Welt inwohnenden oder ihr entgegengesetzten „Gott" ist die Wahrheit zu finden, sondern viel näher, in des Menschen eigener Brust. Des Menschen eigenes Wesen ist viel herrlicher und erhabener als das imaginäre Wesen aller möglichen „Götter", die doch nur das mehr oder weniger unklare und verzerrte Abbild des Menschen selbst sind. Wenn also Carlyle nach Ben Jonson sagt, der Mensch habe seine Seele verloren und fange jetzt an, ihren Mangel zu merken, so würde der richtige Ausdruck

[1] *Recht der ersten Nacht*

dafür sein: der Mensch hat in der Religion sein eigenes Wesen verloren, sich seiner Menschheit entäußert und merkt jetzt, nachdem die Religion durch den Fortschritt der Geschichte wankend geworden ist, seine Leerheit und Haltlosigkeit. Es ist aber keine andre Rettung für ihn, er kann seine Menschheit, sein Wesen nicht anders wieder erobern als durch eine gründliche Überwindung aller religiösen Vorstellungen und eine entschiedene, aufrichtige Rückkehr nicht zu „Gott", sondern zu sich selbst.

Alles das steht auch in Goethe, dem „Propheten", und wer offene Augen hat, der kann es herauslesen. Goethe hatte nicht gern mit „Gott" zu tun; das Wort machte ihn unbehaglich, er fühlte sich nur im Menschlichen heimisch, und diese Menschlichkeit, diese Emanzipation der Kunst von den Fesseln der Religion macht eben Goethes Größe aus. Weder die Alten noch Shakespeare können sich in dieser Beziehung mit ihm messen. Aber diese vollendete Menschlichkeit, diese Überwindung des religiösen Dualismus kann nur von dem in ihrer ganzen historischen Bedeutung erfaßt werden, dem die andre Seite der deutschen Nationalentwicklung, die Philosophie, nicht fremd ist. Was Goethe erst unmittelbar, also in gewissem Sinne allerdings „prophetisch" aussprechen konnte, das ist in der neuesten deutschen Philosophie entwickelt und begründet. Auch Carlyle trägt Voraussetzungen in sich, die konsequenterweise zu dem oben entwickelten Standpunkt führen müssen. Der Pantheismus ist selbst nur die letzte Vorstufe zur freien, menschlichen Anschauungsweise. Die Geschichte, die Carlyle als die eigentliche „Offenbarung" hinstellt, enthält eben nur Menschliches, und nur durch einen Gewaltstreich kann ihr Inhalt der Menschheit entzogen und auf Rechnung eines „Gottes" gebracht werden. Die Arbeit, die freie Tätigkeit, in der Carlyle ebenfalls einen „Kultus" sieht, ist wieder eine rein menschliche Angelegenheit und kann auch nur auf gewaltsame Weise mit „Gott" in Verbindung gebracht werden. Wozu fortwährend ein Wort in den Vordergrund drängen, das im *besten* Falle nur die Unendlichkeit der Unbestimmtheit ausdrückt und noch dazu den Schein des Dualismus aufrechterhält? ein Wort, das in sich selbst die Nichtigkeitserklärung der Natur und Menschheit ist?

Soviel für die innerliche, religiöse Seite des Carlyleschen Standpunktes. Die Beurteilung der äußerlichen, politisch-sozialen knüpft sich unmittelbar hieran; Carlyle hat noch Religion genug, um in einem Zustande der Unfreiheit zu bleiben; der Pantheismus erkennt immer noch etwas Höheres an als den Menschen als solchen. Daher sein Verlangen nach einer „wahrhaften Aristokratie", nach „Heroen"; als ob diese Heroen im besten Falle mehr sein könnten als *Menschen*. Hätte er den Menschen als Menschen in seiner ganzen Unendlichkeit begriffen, so würde er nicht auf die Gedanken gekommen sein,

die Menschheit wieder in zwei Haufen Schafe und Böcke, Regierende und Regierte, Aristokraten und Canaille, Herren und Dummköpfe zu trennen, so würde er die richtige soziale Stellung des Talents nicht im gewaltsamen Regieren, sondern im Anregen und Vorangehen gefunden haben. Das Talent hat die Masse von der Wahrheit seiner Ideen zu überzeugen und wird sich dann nicht weiter um die ganz von selbst folgende Ausführung derselben zu plagen haben. Die Menschheit macht den Durchgang durch die Demokratie wahrlich nicht deshalb, um zuletzt wieder da anzukommen, von wo sie ausging. – Was Carlyle übrigens von der Demokratie sagt, läßt wenig zu wünschen übrig, wenn wir das soeben Angedeutete, die Unklarheit über das Ziel, den Zweck der modernen Demokratie, ausschließen. Die Demokratie ist allerdings nur Durchgangspunkt, aber nicht zu einer neuen, verbesserten Aristokratie, sondern zur wirklichen, menschlichen Freiheit; ebenso wie die Irreligiosität des Zeitalters zuletzt zur vollkommenen Emanzipation von allem Religiösen, Übermenschlichen und Übernatürlichen, nicht aber zu dessen Wiederherstellung leiten wird.

Carlyle erkennt die Unzulänglichkeit von „Konkurrenz, Nachfrage“ und „Zufuhr, Mammonismus“ usw. an und ist weit entfernt, die absolute Berechtigung des Grundbesitzes zu behaupten. Warum nun nicht den einfachen Schluß aus allen diesen Voraussetzungen gezogen und das Eigentum überhaupt verworfen? Wie will er die „Konkurrenz“, „Nachfrage und Zufuhr“, Mammonismus usw. vernichten, solange die Wurzel von alledem, das Privateigentum, besteht? „Organisation der Arbeit“ kann dazu nichts tun, sie kann ohne eine gewisse Identität der Interessen gar nicht durchgeführt werden. Warum nun nicht konsequent durchgegriffen, die Identität der Interessen, den einzig menschlichen Zustand proklamiert und dadurch allen Schwierigkeiten, aller Unbestimmtheit und Unklarheit ein Ende gemacht?

Carlyle erwähnt in allen seinen Rhapsodien der englischen Sozialisten mit keiner Silbe. Solange er auf seinem jetzigen, gegen die Masse der Gebildeten Englands allerdings unendlich weit vorausgeschrittenen, aber immer noch abstrakt-theoretischen Standpunkt stehenbleibt, wird er sich mit ihren Bestrebungen freilich nicht besonders befreunden können. Die englischen Sozialisten sind rein praktisch und schlagen deshalb auch Maßregeln, Kolonisation der Heimat[230] usw. in etwas Morrisons-pillenmäßiger Form vor; ihre Philosophie ist echt englisch, skeptisch, d.h., sie verzweifeln an der Theorie und halten sich für die Praxis an den Materialismus, auf den ihr ganzes soziales System basiert ist; alles das wird Carlyle wenig zusagen, aber er ist ebenso einseitig wie sie. Beide haben den Widerspruch nur *innerhalb* des Widerspruchs überwunden; die Sozialisten innerhalb der Praxis, Carlyle innerhalb

der Theorie, und auch da nur unmittelbar, während die Sozialisten über den praktischen Widerspruch entschieden und durch das Denken hinausgekommen sind. Die Sozialisten sind eben noch Engländer, wo sie bloß Menschen sein sollten, sie kennen von der philosophischen Entwicklung des Kontinents nur den Materialismus, nicht auch die deutsche Philosophie, das ist all ihr Mangel, und sie arbeiten direkt auf die Auflösung dieser Lücke hin, indem sie auf die Aufhebung der Nationalunterschiede hinarbeiten. Wir brauchen gar so eilig nicht zu sein, ihnen die deutsche Philosophie aufzudrängen, zu der sie von selbst kommen werden und die ihnen jetzt wenig nützen könnte. Jedenfalls sind sie aber die einzige Partei in England, die eine Zukunft hat, so schwach sie auch verhältnismäßig sein mögen. Die Demokratie, der Chartismus muß sich bald durchsetzen, und dann hat die Masse der englischen Arbeiter nur die Wahl zwischen dem Hungertode und dem Sozialismus.

Für Carlyle und seinen Standpunkt ist die Unkenntnis der deutschen Philosophie nicht so gleichgültig. Er ist für sich deutscher Theoretiker und dabei doch durch seine Nationalität an die Empirie gewiesen; er steht in einem schreienden Widerspruch, der nur dadurch zu lösen ist, daß er den deutsch-theoretischen Standpunkt bis zu seiner letzten Konsequenz, bis zur totalen Versöhnung mit der Empirie fortentwickelt. Carlyle hat nur noch *einen*, aber, wie alle Erfahrung in Deutschland gezeigt hat, einen schweren Schritt zu tun, um über den Widerspruch, in dem er sich bewegt, herauszukommen. Es ist zu wünschen, daß er ihn tue, und obwohl er nicht mehr jung ist, wird er ihn doch wohl tun können, denn der Fortschritt, den sein letztes Buch zeigt, beweist, daß er noch nicht aus der Entwicklung herausgetreten ist.[231]

Nach allem diesem ist Carlyles Buch einer deutschen Übersetzung zehntausendmal eher wert als alle die Legionen englischer Romane, die täglich und stündlich nach Deutschland importiert werden, und ich kann zu einer solchen Übersetzung nur raten. Aber unsre Fabrikübersetzer mögen ihre Finger nur davon halten! Carlyle schreibt ein apartes Englisch, und ein Übersetzer, der nicht tüchtig Englisch und Anspielungen auf englische Verhältnisse versteht, würde die lächerlichsten Schnitzer machen.

Nach dieser, etwas allgemeinen Einleitung werde ich in den nächsten Heften dieser Zeitschrift genauer auf die Lage Englands und ihren Kern, die Lage der arbeitenden Klasse eingehen. Die Lage Englands ist von der unermeßlichsten Bedeutung für die Geschichte und für alle andern Länder; denn in sozialer Beziehung ist England allerdings allen andern Ländern weit voraus.

F. Engels

Geschrieben im Januar 1844.
Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher", Paris 1844.

Friedrich Engels

Die Lage Englands

I

Das achtzehnte Jahrhundert

[„Vorwärts!" Nr. 70 vom 31. August 1844]

Dem Anscheine nach ist das Jahrhundert der Revolution an England ohne viel Veränderung vorübergegangen. Während auf dem Kontinent eine ganze alte Welt zertrümmert wurde, während ein fünfundzwanzigjähriger Krieg die Atmosphäre reinigte, blieb in England alles ruhig, wurde weder Staat noch Kirche irgendwie bedroht. Und doch hat England seit der Mitte des vergangnen Jahrhunderts eine größere Umwälzung durchgemacht als irgendein anderes Land – eine Umwälzung, die um so folgenreicher ist, je stiller sie bewerkstelligt wurde, und die deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach ihr Ziel eher in der Praxis erreichen wird als die französische politische oder die deutsche philosophische Revolution. Die Revolution Englands ist eine soziale und daher umfassender und eingreifender als irgendeine andere. Es gibt kein noch so entlegenes Gebiet menschlicher Erkenntnis und menschlicher Lebensverhältnisse, das nicht zu ihr beigetragen und wiederum von ihr eine veränderte Stellung empfangen hätte. Die soziale Revolution ist erst die wahre Revolution, in der die politische und philosophische Revolution ausmünden müssen; und diese soziale Revolution ist in England schon seit siebzig oder achtzig Jahren im Gange und geht eben jetzt mit raschen Schritten ihrer Krisis entgegen.

Das achtzehnte Jahrhundert war die Zusammenfassung, die Sammlung der Menschheit aus der Zersplitterung und Vereinzelung, in die sie durch das Christentum geworfen war; der vorletzte Schritt zur Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung der Menschheit, der aber als der vorletzte darum auch noch einseitig im Widerspruch steckenblieb. Das achtzehnte Jahrhundert faßte die Resultate der bisherigen Geschichte, die bis dahin nur vereinzelt und in der Form der Zufälligkeit aufgetreten waren, zusammen und entwickelte ihre Notwendigkeit und ihre innere Verkettung. Die zahllosen,

durcheinander gewürfelten Data der Erkenntnis wurden geordnet, gesondert und in Kausalverbindung gebracht; das Wissen wurde Wissenschaft, und die Wissenschaften näherten sich ihrer Vollendung, d.h. knüpften sich auf der einen Seite an die Philosophie, auf der andern an die Praxis an. Vor dem achtzehnten Jahrhundert gab es keine Wissenschaft; die Erkenntnis der Natur nahm ihre wissenschaftliche Form erst im achtzehnten Jahrhundert an oder in einigen Zweigen ein paar Jahre vorher. Newton schuf die wissenschaftliche Astronomie durch das Gravitationsgesetz, die wissenschaftliche Optik durch die Zersetzung des Lichts, die wissenschaftliche Mathematik durch den binomischen Satz und die Theorie des Unendlichen und die wissenschaftliche Mechanik durch die Erkenntnis der Natur der Kräfte. Die Physik erhielt ebenfalls im achtzehnten Jahrhundert ihren wissenschaftlichen Charakter; die Chemie wurde durch Black, Lavoisier und Priestley erst geschaffen; die Geographie wurde durch die Bestimmung der Gestalt der Erde und die vielen, jetzt erst mit Nutzen für die Wissenschaft unternommenen Reisen zur Wissenschaft erhoben; ebenso die Naturgeschichte durch Buffon und Linné; selbst die Geologie fing allmählich an, sich aus dem Strudel phantastischer Hypothesen, in dem sie verkam, herauszuarbeiten. Der Gedanke der Enzyklopädie war für das achtzehnte Jahrhundert charakteristisch; er beruhte auf dem Bewußtsein, daß alle diese Wissenschaften unter sich zusammenhängen, war aber noch nicht imstande, die Übergänge zu machen, und konnte sie daher nur einfach nebeneinanderstellen. Ebenso in der Geschichte; wir finden jetzt zuerst bändereiche Kompilationen der Weltgeschichte, noch ohne Kritik und vollends ohne Philosophie, aber doch allgemeine Geschichte anstatt der bisherigen lokal und zeitlich beschränkten Geschichtsfragmente. Die Politik wurde auf eine menschliche Basis gestellt und die Nationalökonomie durch Adam Smith reformiert. Die Spitze der Wissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts war der Materialismus, das erste System der Naturphilosophie und die Folge jener Vollendung der Naturwissenschaften. Der Kampf gegen die abstrakte Subjektivität des Christentums trieb die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts auf die entgegengesetzte Einseitigkeit; der Subjektivität wurde die Objektivität, dem Geist die Natur, dem Spiritualismus der Materialismus, dem abstrakt Einzelnen das abstrakt Allgemeine, die Substanz, entgegengesetzt. Das achtzehnte Jahrhundert war die Wiederbelebung des antiken Geistes gegenüber dem christlichen; Materialismus und Republik, die Philosophie und Politik der alten Welt, erstanden aufs neue, und die Franzosen, die Repräsentanten des antiken Prinzips *innerhalb* des Christentums, bemächtigten sich für eine Zeitlang der historischen Initiative.

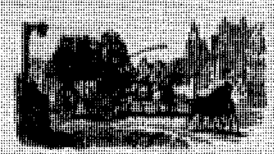
Das achtzehnte Jahrhundert löste also den großen Gegensatz nicht, der die Geschichte von Anfang an beschäftigt hat und dessen Entwicklung die Geschichte ausmacht, den Gegensatz von Substanz und Subjekt, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit; es stellte aber die Seiten des Gegensatzes in ihrer ganzen Schroffheit und vollkommen entwickelt einander gegenüber und machte dadurch seine Aufhebung notwendig. Die Folge dieser klaren, letzten Entwicklung des Gegensatzes war die allgemeine Revolution, die sich auf die verschiedenen Nationalitäten verteilte, und deren bevorstehende Vollendung zugleich die Lösung des Gegensatzes der bisherigen Geschichte sein wird. Die Deutschen, das christlich-spiritualistische Volk, erlebten eine philosophische Revolution; die Franzosen, das antik-materialistische, daher politische Volk, hatten die Revolution auf politischem Wege durchzumachen; die Engländer, deren Nationalität eine Mischung deutscher und französischer Elemente ist, die also beide Seiten des Gegensatzes in sich tragen und deshalb universeller sind als ein jeder der beiden Faktoren für sich, wurden daher auch in eine universellere, eine soziale Revolution hereingerissen. – Dies wird näherer Ausführung bedürfen, da die Stellung der Nationalitäten wenigstens für die neuere Zeit in unserer Geschichtsphilosophie bis jetzt sehr ungenügend oder vielmehr gar nicht behandelt worden ist.

Daß Deutschland, Frankreich und England die drei leitenden Länder der gegenwärtigen Geschichte sind, darf ich wohl als zugegeben annehmen; daß die Deutschen das christlich-spiritualistische, die Franzosen das antik-materialistische Prinzip, mit andern Worten, daß jene die Religion und Kirche, diese die Politik und den Staat vertreten, ist ebenso einleuchtend oder wird es seinerzeit schon gemacht werden; die Bedeutung der Engländer in der neueren Geschichte ist weniger in die Augen fallend und für unsern gegenwärtigen Zweck auch am wichtigsten. Die englische Nation wurde gebildet von Germanen und Romanen zu einer Zeit, wo beide Nationen sich erst eben voneinander geschieden und ihre Entwicklung zu den beiden Seiten des Gegensatzes kaum begonnen hatten. Die germanischen und romanischen Elemente entwickelten sich nebeneinander und bildeten zuletzt eine Nationalität, die beide Einseitigkeiten unvermittelt in sich trägt. Der germanische Idealismus behielt so viel freies Spiel, daß er sogar in sein Gegenteil, die abstrakte Äußerlichkeit, umschlagen konnte; die noch gesetzliche Verkäuflichkeit der Weiber und Kinder, und der Handelsgeist der Engländer überhaupt, ist entschieden auf Rechnung des germanischen Elements zu bringen. Ebenso schlug der romanische Materialismus in abstrakten Idealismus, Innerlichkeit und Religiosität um; daher das Phänomen der Fortdauer des romanischen Katholizismus *innerhalb* des germanischen

Protestantismus, die Staatskirche, das Papsttum der Fürsten und die durchaus katholische Art, die Religion mit Förmlichkeiten abzufertigen. Der Charakter der englischen Nationalität ist der ungelöste Widerspruch, die Vereinigung der schroffsten Kontraste. Die Engländer sind das religiöseste Volk der Welt und zu gleicher Zeit das irreligiöseste, sie plagen sich mehr um das Jenseits als irgendeine andre Nation, und doch leben sie dabei, als ob das Diesseits ihr Eins und Alles sei; ihre Aussicht auf den Himmel hindert sie nicht im mindesten, ebenso fest an die „Hölle des Kein-Geld-Verdienens" zu glauben. Daher die ewige innere Unruhe der Engländer, die das Gefühl der Unfähigkeit, den Widerspruch zu lösen, ist und sie aus sich selbst heraus zur Tätigkeit treibt. Das Gefühl des Widerspruchs ist die Quelle der Energie, aber der sich bloß entäußernden Energie, und dies Gefühl des Widerspruchs war die Quelle der Kolonisation, der Schiffahrt, der Industrie und überhaupt der ungeheuren praktischen Tätigkeit der Engländer. Die Unfähigkeit, den Widerspruch zu lösen, geht durch die ganze englische Philosophie hindurch und treibt sie auf die Empirie und den Skeptizismus. Weil Bacon mit *seiner* Vernunft den Widerspruch von Idealismus und Realismus nicht lösen konnte, mußte die Vernunft überhaupt dazu unfähig sein, der Idealismus kurzweg verworfen und in der Empirie das einzige Rettungsmittel gesehen werden. Aus derselben Quelle geht die Kritik des Erkenntnisvermögens und die psychologische Richtung überhaupt hervor, in der die englische Philosophie sich von Anfang an ausschließlich bewegt hat, und die dann zuletzt, nach allen vergeblichen Versuchen, den Widerspruch zu lösen, ihn für unlösbar, die Vernunft für unzureichend erklärt und entweder im religiösen Glauben oder in der Empirie Rettung sucht. Der Humesche Skeptizismus ist noch heutzutage die Form alles irreligiösen Philosophierens in England. Wir können nicht wissen, räsoniert diese Anschauungsweise, ob ein Gott existiert; wenn einer existiert, so ist jede Kommunikation mit uns für ihn unmöglich, und wir haben also unsre Praxis so einzurichten, als ob keiner existierte. Wir können nicht wissen, ob der Geist vom Körper verschieden und unsterblich ist; wir leben also so, als ob dies Leben unser einziges wäre, und plagen uns nicht mit Dingen, die über unsern Verstand gehen. Kurz, die Praxis dieses Skeptizismus ist genau der französische Materialismus; aber in der metaphysischen Theorie bleibt er in der Unfähigkeit der definitiven Entscheidung stecken. – Weil die Engländer aber beide Elemente, die auf dem Kontinent die Geschichte entwickelten, in sich trugen, darum waren sie imstande, selbst ohne viel mit dem Kontinent zu verkehren, doch mit der Bewegung Schritt zu halten und ihr zuweilen sogar voraus zu sein. Die englische Revolution des siebzehnten Jahrhunderts ist genau das Vorbild

der französischen von 1789. Im „langen Parlament" sind die drei Stufen, die in Frankreich als konstituierende und legislative Versammlung und Nationalkonvent auftraten, leicht zu unterscheiden; der Übergang von konstitutioneller Monarchie zur Demokratie, Militärdespotismus, Restauration und juste-milieu-Revolution ist in der englischen Revolution scharf ausgeprägt. Cromwell ist Robespierre und Napoleon in einer Person; der Gironde, dem Berg und den Hébertisten und Babouvisten entsprechen die Presbyterianer, Independenten und Levellers; das politische Resultat ist bei beiden ziemlich kläglich, und die ganze Parallele, die noch viel genauer ausgeführt werden könnte, beweist nebenbei auch, daß die religiöse und die irreligiöse Revolution, solange sie politisch bleiben, beide am Ende auf *eines* herauskommen. Freilich war dies Voraussein der Engländer vor dem Kontinent nur momentan und glich sich allmählich wieder aus; die englische Revolution endigte im juste-milieu und der Schöpfung der beiden nationalen Parteien, während die französische noch nicht abgeschlossen ist und sich nicht abschließen kann, bevor sie bei demselben Resultat angekommen ist, bei dem die deutsche philosophische und die englische soziale Revolution anzukommen haben.

Der englische Nationalcharakter ist so vom deutschen sowohl wie vom französischen wesentlich verschieden; die Verzweiflung an der Aufhebung des Gegensatzes und die daraus folgende totale Hingebung an die Empirie ist ihm eigentümlich. Auch das reine Germanentum verkehrte seine abstrakte Innerlichkeit in abstrakte Äußerlichkeit, aber diese Äußerlichkeit verlor die Spur ihres Ursprungs nie und blieb der Innerlichkeit und dem Spiritualismus stets untergeordnet. Auch die Franzosen stehen auf der materiellen, empirischen Seite; aber weil diese Empirie unmittelbare Nationalrichtung, nicht eine sekundäre Folge eines in sich selbst zerspaltenen Nationalbewußtseins ist, macht sie sich in nationaler, allgemeiner Weise geltend, äußert sie sich als politische Tätigkeit. Der Deutsche behauptete die absolute Berechtigung des Spiritualismus und suchte die allgemeinen Interessen der Menschheit daher in der Religion und später in der Philosophie zu entwickeln. Der Franzose stellte diesem Spiritualismus den Materialismus als absolut berechtigt gegenüber und nahm infolgedessen den Staat als die ewige Form dieser Interessen an. Der Engländer aber *hat* keine allgemeinen Interessen, er kann von ihnen nicht reden, ohne den wunden Fleck, den Widerspruch zu berühren, er verzweifelt an ihnen und hat nur Einzelinteressen. Diese absolute Subjektivität, die Zersplitterung des Allgemeinen in die vielen Einzelnen ist allerdings germanischen Ursprungs, aber wie gesagt, von ihrer Wurzel getrennt und darum bloß *empirisch* wirksam, und





Erste Seite des „Vorwärts!“ Nr. 70 vom 31. August 1844 mit dem Beginn des Artikels „Die Lage Englands. Das achtzehnte Jahrhundert“ von Friedrich Engels

unterscheidet eben die englische soziale von der französischen politischen Empirie. Frankreichs Tätigkeit war stets national, von vornherein ihrer Ganzheit und Allgemeinheit sich bewußt; Englands Tätigkeit war die Arbeit unabhängiger, nebeneinanderstehender Individuen, die Bewegung unverbundner Atome, die selten und dann nur aus *individuellem* Interesse als ein Ganzes zusammenwirkten und deren Einheitslosigkeit gerade jetzt in allgemeinem Elend und gänzlicher Zersplitterung ans Tageslicht tritt.

Mit andern Worten, nur England hat eine *soziale* Geschichte. Nur in England haben die Individuen als solche, ohne mit Bewußtsein allgemeine Prinzipien zu vertreten, die nationale Entwicklung gefördert und ihrem Abschluß nahegebracht. Nur hier hat die Masse als Masse, um ihrer eignen Einzelinteressen willen, gewirkt; nur hier sind die Prinzipien in Interessen verwandelt worden, ehe sie auf die Geschichte Einfluß haben konnten. Die Franzosen und Deutschen kommen auch allmählich zur sozialen Geschichte, aber sie haben sie noch nicht. Auch auf dem Kontinent hat es Armut, Elend und sozialen Druck gegeben, aber das blieb ohne Wirkung auf die nationale Entwicklung; aber das Elend und die Armut der arbeitenden Klasse des heutigen Englands hat nationale, und mehr als das, hat weltgeschichtliche Bedeutung. Das soziale Moment ist auf dem Kontinent noch ganz unter dem politischen vergraben, hat sich noch gar nicht von ihm getrennt, während in England das politische Moment allmählich von dem sozialen überwunden und ihm dienstbar geworden ist. Alle englische Politik ist im Grunde sozialer Natur, und nur weil England noch nicht über den Staat hinausgekommen, weil die Politik ein Notbehelf für es ist, nur darum äußern sich die sozialen Fragen politisch.

Solange Staat und Kirche die einzigen Formen sind, in denen die allgemeinen Bestimmungen des menschlichen Wesens sich verwirklichen, solange kann von sozialer Geschichte nicht die Rede sein. Das Altertum und das Mittelalter konnten daher auch keine soziale Entwicklung aufweisen; erst die Reformation, der erste, noch befangene und dumpfe Versuch einer Reaktion gegen das Mittelalter, brachte einen sozialen Umschwung, die Verwandlung der Leibeignen in „freie" Arbeiter, hervor. Aber auch dieser Umschwung blieb ohne viel nachhaltige Wirkung auf dem Kontinent, ja er setzte sich hier eigentlich erst mit der Revolution des achtzehnten Jahrhunderts durch; während in England mit der Reformation das Geschlecht der Leibeignen in vilains, bordars, cottars[232] und so in eine Klasse persönlich freier Arbeiter verwandelt wurde und das achtzehnte Jahrhundert hier bereits die Konsequenzen dieser Umwälzung entwickelte. Warum dies nur in England geschah, ist oben auseinandergesetzt.

[„Vorwärts!" Nr. 71 vom 4. September 1844]

Das Altertum, das noch nichts von dem Rechte des Subjekts wußte, dessen ganze Weltanschauung wesentlich abstrakt, allgemein, substantiell war, konnte deshalb nicht ohne die Sklaverei bestehen. Die christlich-germanische Weltansicht stellte die abstrakte Subjektivität, daher die Willkür, die Innerlichkeit, den Spiritualismus dem Altertum gegenüber als Grundprinzip auf; diese Subjektivität mußte aber, eben weil sie abstrakt, einseitig war, sogleich sich in ihr Gegenteil verkehren und statt der Freiheit des Subjekts die Sklaverei des Subjekts erzeugen. Die abstrakte Innerlichkeit wurde abstrakte Äußerlichkeit, Wegwerfung und Veräußerung des Menschen, und die erste Folge des neuen Prinzips war die Wiederherstellung der Sklaverei in einer andern, weniger anstößigen, aber darum heuchlerischen und unmenschlicheren Gestalt, der Leibeigenschaft. Die Auflösung des Feudalsystems, die politische Reformation, d.h. die *scheinbare* Anerkennung der Vernunft und daher die wirkliche Vollendung der Unvernunft, hob diese Leibeigenschaft *scheinbar* auf, machte sie aber in der Wirklichkeit nur unmenschlicher und allgemeiner. Sie sprach zuerst aus, daß die Menschheit nicht mehr durch Zwang, d.h. durch *politische*, sondern durch das Interesse, d.h. durch *soziale* Mittel zusammengehalten werden solle, und legte durch dies neue Prinzip die Basis zur sozialen Bewegung. Aber, obwohl sie den Staat so negierte, stellte sie ihn auf der andern Seite erst recht wieder her, indem sie ihm den bisher von der Kirche usurpierten Inhalt zurückgab und dadurch dem während des Mittelalters inhaltlosen und nichtigen Staat die Kraft einer neuen Entwicklung verlieh. Aus den Ruinen des Feudalismus entstand der christliche Staat, die Vollendung des christlichen Weltzustandes nach der politischen Seite hin; durch die Erhebung des Interesses zum allgemeinen Prinzip vollendete sich dieser christliche Weltzustand nach einer andern Seite. Denn das Interesse ist wesentlich subjektiv, egoistisch, Einzelinteresse, und als solches die höchste Spitze des germanisch-christlichen Subjektivitäts- und Vereinzelungsprinzips. Die Folge der Erhebung des Interesses zum Bande der Menschheit ist, solange das Interesse eben unmittelbar subjektiv, einfach egoistisch bleibt, notwendig die allgemeine Zersplitterung, die Konzentrierung der Individuen auf sich selbst, die Isolierung, die Verwandlung der Menschheit in einen Haufen einander abstoßender Atome; und diese Vereinzelung ist wiederum die letzte Konsequenz des christlichen Subjektivitätsprinzips, die Vollendung des christlichen Weltzustandes. – Solange ferner die Grundveräußerung, das Privateigentum bestehenbleibt, solange muß das Interesse notwendig Einzelinteresse sein und seine Herrschaft sich als die Herrschaft des Eigentums

erweisen. Die Auflösung der feudalen Knechtschaft hat „bare Zahlung zum einzigen Bande der Menschheit" gemacht. Das Eigentum, das dem menschlichen, geistigen gegenüberstehende, natürliche, geistlose Element, wird dadurch auf den Thron erhoben, und in letzter Instanz, um diese Veräußerung zu vollenden, das Geld, die veräußerte, leere Abstraktion des Eigentums, zum Herrn der Welt gemacht. Der Mensch hat aufgehört, Sklave des Menschen zu sein und ist Sklave der *Sache* geworden; die Verkehrung der menschlichen Verhältnisse ist vollendet; die Knechtschaft der modernen Schacherwelt, die ausgebildete, vollkommne, universelle Verkäuflichkeit ist unmenschlicher und allumfassender als die Leibeigenschaft der Feudalzeit; die Prostitution ist unsittlicher, bestialischer als das jus primae noctis[1]. – Höher kann der christliche Weltzustand nicht getrieben werden; er muß in sich selbst zusammenbrechen und einem menschlichen, vernünftigen Zustande Platz machen. Der christliche Staat ist nur die letzte mögliche Erscheinungsform des Staats überhaupt, mit dessen Fall der Staat als solcher fallen muß. Die Auflösung der Menschheit in eine Masse isolierter, sich abstoßender Atome ist an sich selbst schon die Vernichtung aller korporativen, nationalen und überhaupt besonderen Interessen und die letzte notwendige Stufe zur freien Selbstvereinigung der Menschheit. Die Vollendung der Veräußerung in der Herrschaft des Geldes ist ein unvermeidlicher Durchgang, wenn der Mensch, wie er denn jetzt nahe daran ist, wieder zu sich selbst kommen soll.

Die soziale Revolution in England hat diese Konsequenzen der Aufhebung des Feudalsystems so weit entwickelt, daß die Krisis, die den christlichen Weltzustand vernichten wird, nicht mehr fern sein kann, ja, daß die Epoche dieser Krisis, wenn auch nicht in Jahren und quantitativ, so doch qualitativ mit Bestimmtheit vorausgesagt werden kann; diese Krisis muß nämlich eintreten, sobald die Korngesetze[163] abgeschafft und die Volkscharte[192] eingeführt, d.h., sobald die Adelsaristokratie durch die Geldaristokratie und diese durch die arbeitende Demokratie politisch besiegt ist.

Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert hatten alle Voraussetzungen der sozialen Revolution ins Leben gerufen, das Mittelalter aufgelöst, den sozialen, politischen und religiösen Protestantismus etabliert, die Kolonien, die Seemacht und den Handel Englands geschaffen und eine zunehmende, schon ziemlich mächtige Mittelklasse neben die Aristokratie gestellt. Die sozialen Verhältnisse setzten sich allmählich nach den Unruhen des siebzehnten Jahrhunderts und nahmen eine feste Gestalt an, die sie bis gegen 1780 oder 1790 hin behielten.

---

[1] Recht der ersten Nacht

Es gab damals drei Klassen von Grundbesitzern, die adligen Landlords, noch die einzige und unangegriffene Aristokratie des Reichs, die ihre Grundstücke in Parzellen verpachtete und die Renten in London oder auf Reisen verzehrte; die nichtadligen Landlords oder Country Gentlemen (gewöhnlich Squires betitelt), die auf ihren Landsitzen lebten, ihr Land verpachteten und die aristokratische Auszeichnung, die ihrer niedrigen Geburt, ihrem Mangel an Bildung und ihrem bäurisch derben Wesen in den Städten verweigert wurde, dafür von ihren Pächtern und den andern Bewohnern der Umgegend genossen. Diese Klasse ist jetzt total verschwunden. Die alten Squires, die unter den Landleuten der Umgegend mit patriarchalischer Autorität herrschten, Ratgeber, Schiedsrichter, alles in allem waren, sind ganz ausgestorben; ihre Nachkommen nennen sich die unbetitelte Aristokratie Englands, wetteifern an Bildung und feinem Benehmen, an Aufwand und aristokratischem Wesen mit dem Adel, der wenig mehr vor ihnen voraus-hat, und haben mit ihren ungeschliffenen und derben Voreltern nur den Grundbesitz gemein. – Die dritte Klasse der Grundbesitzer waren die Yeomen, Eigentümer kleiner Parzellen, die sie selbst bebauten, gewöhnlich auf die gute alte nachlässige Weise ihrer Vorfahren; auch diese Klasse ist aus England verschwunden, die soziale Revolution hat sie expropriiert und das Kuriosum zustande gebracht, daß zu derselben Zeit, wo in Frankreich der große Grundbesitz gewaltsam parzelliert wurde, in England die Parzellen von dem großen Grundbesitz attrahiert und verschlungen wurden. Neben den Yeomen standen kleine Pächter, die gewöhnlich außer ihrem Landbau noch Weberei betrieben; auch sie sind im heutigen England nicht mehr zu finden; fast alles Land ist jetzt in wenige und große Güter geteilt und so verpachtet. Die Konkurrenz der großen Pächter schlug die kleinen Pächter und Yeomen aus dem Markt und verarmte sie; sie wurden Ackerbautaglöhner und vom Arbeitslohn abhängige Weber und lieferten die Massen, von deren Zufluß die Städte mit so wunderbarer Schnelligkeit zunahmen.

Die Bauern führten also seinerzeit ein stilles und geruhiges Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, lebten ohne viel Sorgen, aber auch ohne Bewegung, ohne allgemeines Interesse, ohne Bildung, ohne geistige Tätigkeit; sie waren noch auf der vorgeschichtlichen Stufe. Die Lage der Städte war nicht viel anders. Nur London war ein bedeutender Handelsplatz; Liverpool, Hull, Bristol, Manchester, Birmingham, Leeds, Glasgow waren noch nicht der Rede wert. Die Hauptindustriezweige, Spinnen und Weben, wurden meist auf dem Lande und wenigstens außerhalb der Städte, in der Umgegend, betrieben; die Anfertigung von Metall- und Töpferwaren stand noch auf der handwerksmäßigen Stufe der Entwickelung; was konnte also viel

in den Städten geschehen? Die unübertreffliche Einfachheit des Wahlsystems überhob die Bürger aller politischen Sorge, man war nominell Whig oder Tory, wußte aber sehr gut, daß das im Grunde gleichgültig sei, da man kein Stimmrecht hatte; kleine Kaufleute, Krämer und Handwerker machten die ganze Bürgerschaft aus und führten das bekannte, dem heutigen Engländer so ganz unbegreifliche Kleinstädterleben. Die Bergwerke wurden noch wenig benutzt; Eisen, Kupfer und Zinn lagen ziemlich ruhig in der Erde, und Kohlen wurden nur für häusliche Zwecke benutzt. Kurz, England war damals in einem Zustande, in dem sich, schlimm genug, der größte Teil Frankreichs und besonders Deutschlands noch befindet, in einem Zustande vorsündflutlicher Apathie gegen alles allgemeine und geistige Interesse, in der sozialen Kindheit, in der es noch keine Gesellschaft, noch kein Leben, kein Bewußtsein, keine Tätigkeit gibt. Dieser Zustand ist de facto die Fortsetzung des Feudalismus und der mittelalterlichen Gedankenlosigkeit und wird erst mit dem Auftreten des modernen Feudalismus, mit der Spaltung der Gesellschaft in Besitzer und Nichtbesitzer, überwunden. Wir auf dem Kontinent, wie gesagt, stecken noch tief in diesem Zustande; die Engländer haben ihn seit achtzig Jahren bekämpft und seit vierzig Jahren überwunden. Wenn die Zivilisation eine Sache der Praxis, eine soziale Qualität ist, so sind die Engländer allerdings das zivilisierteste Volk der Welt.

Ich sagte oben, die Wissenschaften hätten im achtzehnten Jahrhundert ihre wissenschaftliche Form angenommen und infolgedessen einerseits an die Philosophie, anderseits an die Praxis angeknüpft. Das Resultat ihrer Anknüpfung an die Philosophie war der Materialismus (der ebensosehr Newton wie Locke zu seiner Voraussetzung hat), die Aufklärung, die französische politische Revolution. Das Resultat ihrer Anknüpfung an die Praxis war die englische soziale Revolution.

1760 kam Georg III. zur Regierung, trieb die Whigs, die seit Georg I. fast ununterbrochen im Ministerium gewesen waren, aber natürlich durchaus konservativ regiert hatten, heraus und legte die Basis zu dem bis 1830 dauernden Monopol der Tories. Die Regierung erhielt dadurch ihre innere Wahrheit wieder; in einer politisch konservativen Epoche Englands war es durchaus billig, daß die konservative Partei regieren sollte. Die soziale Bewegung absorbierte von nun an die Kräfte der Nation und drängte das politische Interesse zurück, ja zerstörte es, denn alle innere Politik ist von nun an nur versteckter Sozialismus, die Form, die die sozialen Fragen annehmen, um in allgemeiner, nationaler Weise sich geltend machen zu können.

1763 begann Dr. James Watt von Greenock, sich mit der Konstruktion der Dampfmaschine zu beschäftigen, und vollendete sie 1768.

1763 legte Josiah Wedgwood durch Einführung wissenschaftlicher Prinzipien den Grund zur englischen Töpferei. Durch seine Bemühungen ist ein wüster Landstrich in Staffordshire in eine gewerbfleißige Gegend – die Potteries – umgeschaffen, die jetzt 60000 Menschen beschäftigt und in der sozial-politischen Bewegung der letzten Jahre eine sehr wichtige Rolle gespielt hat.

1764 erfand James Hargreaves in Lancashire die spinning-jenny, eine Maschine, die von einem Arbeiter getrieben, ihn instand setzte, sechzehnmal mehr als auf dem alten Spinnrade zu spinnen.

1768 erfand Richard Arkwright, ein Barbier aus Preston in Lancashire, die spinning-throstle, die erste Spinnmaschine, die von vornherein auf mechanische Triebkraft berechnet war. Sie produzierte water-twist, d.h. das beim Verweben als Kette gebrauchte Garn.

1776 erfand Samuel Crompton in Bolton, Lancashire, die spinning-mule durch eine Vereinigung der bei der Jenny und Throstle angewandten mechanischen Prinzipien. Die Mule, wie die Jenny, spinnt den mule-twist, d.h. den Einschlag des Webers; alle drei Maschinen sind für die Verarbeitung der Baumwolle bestimmt.

1787 erfand Dr. Cartwright den mechanischen Webstuhl, der indes noch mehrere Verbesserungen erlitt und erst 1801 praktisch angewendet werden konnte.

Diese Erfindungen regten die soziale Bewegung an. Ihre nächste Folge war das Entstehen der englischen Industrie, und zwar zuerst der Baumwollenverarbeitung. Die Jenny hatte zwar die Erzeugung des Garns billiger gemacht und durch die hieraus erfolgende Erweiterung des Marktes der Industrie den ersten Anstoß gegeben; aber sie ließ die soziale Seite, die Art des Industriebetriebs, ziemlich unberührt. Erst Arkwrights und Cromptons Maschinen und Watts Dampfmaschine brachten die Bewegung in Gang, indem sie das Fabriksystem schufen. Kleinere, durch Pferde oder Wasserkraft getriebene Fabriken erstanden zuerst, wurden aber bald durch die größeren, mit Wasser oder Dampf getriebenen Fabriken verdrängt. Die erste Dampfspinnerei wurde 1785 in Nottinghamshire durch Watt angelegt; ihr folgten andere, und bald wurde das neue System allgemein. Die Ausdehnung der Dampfspinnerei, wie alle anderen gleichzeitigen und späteren industriellen Reformen, ging mit einer ungeheuern Schnelligkeit vorwärts. Die Einfuhr roher Baumwolle, die 1770 noch unter fünf Millionen Pfund jährlich war, stieg auf 54 Millionen Pfund (1800) und 1836 auf 360 Millionen Pfund. Jetzt kam der Dampfwebstuhl zur praktischen Anwendung und gab dem industriellen Fortschritt neuen Impuls; sämtliche Maschinen erfuhren unzähl-

bare kleine, aber in ihrer Summe sehr bedeutende Verbesserungen, und jede neue Verbesserung hatte günstigen Einfluß auf die Ausdehnung des ganzen industriellen Systems. Alle Zweige der Baumwollenindustrie wurden revolutioniert; die Druckerei wurde durch Anwendung mechanischer Hülfen und zugleich mit der Färberei und Bleicherei durch den Fortschritt der Chemie unendlich gehoben; die Fabrikation von Strumpfwaren wurde mit in den Strom gerissen; seit 1809 wurden feine Baumwollsachen, Tüll, Spitzen usw. mit Maschinen gemacht. Mir fehlt hier der Raum, den Fortschritt der Baumwollenfabrikation durch die Details seiner Geschichte zu verfolgen; ich kann nur das Resultat geben, und das wird, der vorsündflutlichen Industrie mit ihren 4 Millionen Pfund Baumwolleneinfuhr, mit ihrem Spinnrade, Handkratze und Handwebstuhl gegenüber, seinen Eindruck nicht verfehlen.

1833 wurden im britischen Reich 10264 Millionen Stränge Garn gesponnen, deren Länge über 5000 Millionen Meilen beträgt, 350 Millionen Ellen Baumwollengewebe gedruckt; 1300 Baumwollenfabriken waren in Arbeit, in denen 237000 Spinner und Weber arbeiteten; über 9 Millionen Spindeln, 100000 Dampf- und 240000 Handwebstühle, 33000 Strumpfwebstühle und 3500 Bobbinetmaschinen waren in Arbeit; 33000 Pferdekraft Dampf, 11000 Pferdekraft Wasser trieben Maschinen zur Verarbeitung von Baumwolle, und anderthalb Millionen Menschen lebten direkt oder indirekt von diesem Industriezweige. Lancashire nährt sich allein, Lanarkshire großenteils vom Spinnen und Weben der Baumwolle; Nottinghamshire, Derbyshire und Leicestershire sind die Hauptsitze der untergeordneten Zweige der Baumwollenindustrie. Die Quantität der ausgeführten Baumwollenwaren hat sich seit 1801 verachtfacht; die Masse der im Lande selbst verbrauchten ist noch viel mehr gestiegen.

[„Vorwärts!" Nr. 72 vom 7. September 1844]

Der der Baumwollenfabrikation gegebene Anstoß teilte sich bald den übrigen Industriezweigen mit. Die *Wollen*industrie war bis dahin der Haupterwerbszweig gewesen; sie wurde jetzt von der Baumwolle zurückgedrängt, aber statt abzunehmen, dehnte sie sich ebenfalls aus. 1785 lag die ganze in drei Jahren gesammelte Wolle unverarbeitet da; die Spinner konnten sie nicht aufarbeiten, solange sie bei ihrem unbeholfenen Spinnrad blieben. Da fing man an, die Baumwollspinnmaschinen auf Wolle anzuwenden, was nach einigen Veränderungen vollkommen gelang, und nun erfuhr die Wollenindustrie dieselbe rasche Ausdehnung, die wir schon bei der Baumwollenfabrikation gesehen haben. Die Einfuhr roher Wolle stieg von 7 Millionen Pfund (1801) auf 42 Millionen Pfund (1835); in letzterem Jahre waren

1300 Wollenfabriken mit 71300 Arbeitern in Tätigkeit, ungerechnet einer Masse von Handwebern, die zu Hause arbeiten, und Druckern, Färbern, Bleichern etc. etc., die ebenfalls indirekt von der Wollenverarbeitung leben. Die Hauptsitze dieses Industriezweiges sind das West-Riding von Yorkshire und der „Westen von England" (besonders Somersetshire, Wiltshire etc.).

Die *Leinen*industrie hatte früher ihren Hauptsitz in Irland. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts wurden die ersten Fabriken zur Verarbeitung des Flachses, und zwar in Schottland errichtet. Die Maschinerie war indes noch sehr unvollkommen; das Material legte Schwierigkeiten in den Weg, die bedeutende Modifikationen der Maschinen erforderten. Der Franzose Girard (1810) vervollkommnete sie zuerst; aber erst in England wurden diese Verbesserungen praktisch wichtig. Die Anwendung des Dampfwebstuhls auf Leinen wurde noch später durchgeführt; und von jetzt an hob sich die Leinenfabrikation, obwohl sie von der Konkurrenz der Baumwolle zu leiden hatte, mit ungeheurer Schnelligkeit. In England wurde Leeds, in Schottland Dundee, in Irland Belfast ihr Zentralpunkt. Dundee allein importierte 1814: 3000, 1834: 19000 Tons Flachs. Die Leinenausfuhr Irlands, wo sich die Handweberei noch neben der Dampfweberei gehalten hat, stieg von 1800 bis 1825 um 20 Millionen Yards, die fast alle nach England gingen und von da aus teilweise wieder ausgeführt wurden; die Ausfuhr des ganzen britischen Reichs nach fremden Ländern stieg von 1820 bis 1833 um 27 Millionen Yards; 1835 waren 347 Flachsfabriken in Arbeit, von denen 170 in Schottland; in diesen Fabriken waren 33000 Arbeiter beschäftigt, ungerechnet die vielen irischen Handwerker.

Die *Seiden*industrie wurde erst seit 1824 durch die Abschaffung der drückenden Zölle wichtig; seitdem hat sich die Einfuhr roher Seide verdoppelt und die Zahl der Fabriken auf 266 mit 30000 Arbeitern vermehrt. Der Hauptsitz dieses Industriezweiges ist Cheshire (Macclesfield, Congleton und Umgegend), dann Manchester und in Schottland Paisley. Der Sitz der Bandwirkerei ist Coventry in Warwickshire.

Diese vier Industriezweige, die Anfertigung von Garn und Geweben, wurden so total revolutioniert. An die Stelle der häuslichen Arbeit trat die gemeinschaftliche Arbeit in großen Gebäuden; die Handarbeit wurde durch die Triebkraft des Dampfs und die Tätigkeit der Maschinen ersetzt. Mit Hülfe der Maschine tat jetzt ein Kind von acht Jahren mehr als früher zwanzig erwachsene Männer; sechshunderttausend Fabrikarbeiter, von denen die Hälfte Kinder und mehr als die Hälfte weiblichen Geschlechts, tun die Arbeit von hundertfünfzig Millionen Menschen.

Dies ist aber nur der Anfang der industriellen Umwälzung. Wir haben gesehn, wie Färben, Drucken und Bleichen durch den Fortschritt des Spinnens und Webens ausgedehnt wurden und infolgedessen sich bei der Mechanik und Chemie Hülfe holten. Seit der Anwendung der Dampfmaschine und der metallnen Zylinder beim Drucken tut ein Mann die Arbeit von zweihundert; durch die Benutzung des Chlors statt des Sauerstoffs beim Bleichen ist die Zeit der Operation von ein paar Monaten auf ein paar Stunden reduziert. Dehnte sich so der Einfluß der industriellen Revolution auf die Prozesse aus, die *nach* dem Spinnen und Weben mit dem Produkt vorgenommen werden, so war die Rückwirkung auf das Material der neuen Industrie noch viel bedeutender. Die Dampfmaschine gab den unerschöpflichen Kohlenlagern, die sich unter der Oberfläche Englands hinziehen, erst ihren Wert; neue Kohlenbergwerke wurden in Masse eröffnet und die alten mit doppelter Energie bearbeitet. Die Anfertigung der Spinnmaschinen und Webstühle fing auch an, einen eignen Industriezweig zu bilden, und wurde zu einer von keiner andern Nation erreichten Vollkommenheit gesteigert. Die Maschinen wurden durch Maschinen gemacht, und durch eine bis ins einzelnste gehende Teilung der Arbeit wurde die Präzision und Genauigkeit erreicht, die den Vorzug der englischen Maschinen ausmacht. Die Maschinenfabrikation wirkte wieder auf die Eisen- und Kupfergewinnung zurück, die indes ihren Hauptanstoß von einer andern Seite her, aber immer noch durch den anfänglichen, von Watt und Arkwright bewirkten Umschwung erhielt.

Die Folgen des einmal gegebenen industriellen Anstoßes sind endlos. Die Bewegung eines Industriezweiges teilt sich allen andern mit. Die neugeschaffnen Kräfte verlangen Nahrung, wie wir eben gesehen haben; die neugeschaffne arbeitende Bevölkerung bringt neue Lebensverhältnisse und neue Bedürfnisse mit. Die mechanischen Vorteile der Fabrikation verringern den Preis des Fabrikats, machen also die Lebensbedürfnisse und infolgedessen den Arbeitslohn überhaupt wohlfeiler; alle andern Produkte können wohlfeiler verkauft werden und erlangen dadurch einen im Verhältnisse ihrer Wohlfeilheit ausgedehnteren Markt. Das Beispiel der vorteilhaft angewendeten mechanischen Hülfsmittel einmal gegeben, wird allmählich in allen Industriezweigen nachgeahmt, die Steigerung der Zivilisation, die die unfehlbare Folge aller industriellen Verbesserungen ist, schafft neue Bedürfnisse, neue Fabrikationszweige und dadurch wieder neue Verbesserungen. Die Folge der revolutionierten Baumwollspinnerei mußte eine Revolution der gesamten Industrie sein; und wenn wir die Mitteilung der bewegenden Kraft an die entfernteren Zweige des industriellen Systems nicht immer verfolgen können, so ist daran nur der Mangel der statistischen und historischen

Data schuld. Wir werden aber überall sehen, daß die Einführung mechanischer Hülfsmittel und überhaupt wissenschaftlicher Prinzipien die Triebfeder des Fortschritts war.

Die *Metall*verarbeitung ist nach dem Spinnen und Weben der Hauptindustriezweig Englands. Warwickshire (Birmingham) und Staffordshire (Wolverhampton) sind die Hauptsitze desselben. Die Dampfkraft wurde sehr bald zu Hülfe genommen, und hierdurch sowie durch Teilung der Arbeit die Produktionskosten der Metallwaren um drei Viertel reduziert. Dafür vervierfachte sich die Ausfuhr von 1800 bis 1835. In ersterem Jahre wurden 86000 Zentner Eisen- und ebensoviel Kupferwaren exportiert, in letzterm 320000 Zentner Eisen- und 210000 Zentner Kupfer- und Messingwaren. Die Ausfuhr von Stangen- und Gußeisen wurde auch erst jetzt bedeutend; 1800 wurden 4600 Tons Stangeneisen, 1835 92000 Tons Stangen- und 14000 Tons Gußeisen ausgeführt.

Die englischen Messerwaren werden alle in Sheffield gemacht. Die Benutzung der Dampfkraft, namentlich zum Schleifen und Polieren der Klingen, die Verwandlung von Eisen in Stahl, die erst jetzt wichtig wurde, und die neuerfundene Methode, Stahl zu gießen, bewirkten auch hier eine vollständige Revolution. Sheffield allein verbraucht jährlich 500000 Tons Kohlen und 12000 Tons Eisen, von denen 10000 Tons ausländisches (besonders schwedisches).

Der Verbrauch gußeiserner Waren datiert auch seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und ist erst in den letzten Jahren zu der Bedeutung gestiegen, die er jetzt hat. Die Gasbeleuchtung (seit 1804 praktisch eingeführt) schuf einen ungeheuern Bedarf für gußeiserne Röhren; die Eisenbahnen, Kettenbrücken usw., die Maschinerie usw. steigerten diesen Bedarf noch mehr. 1780 wurde das Puddeln, d.h. die Verwandlung des Gußeisens in schmiedbares Eisen durch Hitze und Entziehung des Kohlenstoffs erfunden, und dies gab den englischen Eisenbergwerken neue Bedeutung. Wegen Mangels an Holzkohlen hatten die Engländer bis dahin alles Schmiedeeisen von außen beziehen müssen. Seit 1790 wurden Nägel, seit 1810 Schrauben durch Maschinen gemacht; 1760 erfand Huntsman in Sheffield das Stahlgießen; Draht wurde durch Maschinerie gezogen und überhaupt in die ganze Eisen- und Messingindustrie eine Masse neuer Maschinen eingeführt, die Handarbeit verdrängt und, soviel die Natur der Sache es zuließ, das Fabriksystem durchgesetzt.

Die Ausdehnung der Bergwerke war nur die notwendige Folge hiervon. Bis 1788 war alles Eisenerz mit Holzkohle geschmolzen worden und die Eisengewinnung daher durch die geringe Quantität des Brennmaterials be-

schränkt. Seit 1788 fing man an, Koks (geschwefelte Kohlen) statt der Holzkohlen anzuwenden, und versechsfachte dadurch in sechs Jahren das Quantum der jährlichen Gewinnung. 1740 wurden jährlich 17000 Tons, 1835 wurden 553000 Tons gewonnen. Die Ausbeute der Zinn- und Kupferminen verdreifachte sich seit 1770. Aber neben den Eisenminen sind die Kohlengruben die wichtigsten Bergwerke Englands. Die Ausdehnung der Kohlengewinnung seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist gar nicht zu berechnen. Die Masse der Kohlen, die jetzt von den zahllosen in Fabriken und Bergwerken tätigen Dampfmaschinen, von den Schmiedeessen, von den Schmelzöfen und Gießereien und von der Privatheizung einer verdoppelten Bevölkerung verbraucht wird, steht mit dem vor hundert oder achtzig Jahren verbrauchten Quantum in gar keinem Verhältnis. Die Schmelzung des Roheisens allein verzehrt jährlich über drei Millionen Tons (zu zwanzig Zentner die Tons).

Die Schöpfung der Industrie hatte zur nächsten Folge die Verbesserung der Kommunikationsmittel. Die Straßen waren im vorigen Jahrhundert in England ebenso schlecht wie anderswo und blieben es auch, bis der berühmte MacAdam den Straßenbau auf wissenschaftliche Prinzipien reduzierte und dadurch dem Fortschritt der Zivilisation einen neuen Anstoß gab. Von 1818 bis 1829 wurden in England und Wales neue Chausseen von einer Gesamtlänge von 1000 englischen Meilen, ungerechnet die kleineren Feldwege, angelegt und fast alle alten nach MacAdams Prinzipien erneuert. In Schottland legte die Behörde der öffentlichen Arbeiten seit 1803 über 1000 Brücken an; in Irland wurden die weiten Moorwüsten des Südens, in denen ein halbwildes Räubergeschlecht wohnte, von Straßen durchschnitten. Hierdurch wurden alle Winkel des Landes, die bisher außer aller Verbindung mit der Welt gestanden hatten, zugänglich gemacht; namentlich die keltisch-redenden Bezirke Wales, die schottischen Hochlande und der Süden von Irland wurden dadurch gezwungen, sich mit der Außenwelt bekannt zu machen und die ihnen aufgedrängte Zivilisation anzunehmen.

1755 wurde der erste erwähnenswerte Kanal in Lancashire angelegt; 1759 fing der Herzog von Bridgewater seinen Kanal von Worsley nach Manchester an. Seitdem sind Kanäle von einer Gesamtlänge von 2200 Meilen erbaut worden; außer ihnen besitzt England noch 1800 Meilen schiffbarer Flüsse, deren größter Teil auch erst in der letzten Zeit nutzbar gemacht worden ist.

Seit 1807 wurde die Dampfkraft zur Forttreibung von Schiffen angewandt, und seit dem ersten britischen Dampfschiff (1811) wurden 600 andre erbaut. 1835 waren an 550 Dampfschiffe in britischen Häfen in Tätigkeit.

Die erste öffentliche Eisenbahn wurde 1801 in Surrey gebaut; aber erst mit der Eröffnung der Liverpool-Manchester Eisenbahn (1830) wurde das neue Kommunikationsmittel bedeutend. Sechs Jahre später waren 680 englische Meilen Eisenbahnen eröffnet und vier große Linien, von London nach Birmingham, Bristol und Southampton und von Birmingham nach Manchester und Liverpool, in Arbeit. Seitdem wurde das Netz über ganz England ausgedehnt; London ist der Knotenpunkt für neun, Manchester für fünf Eisenbahnen.*

Diese Revolutionierung der englischen Industrie ist die Basis aller modernen englischen Verhältnisse, die treibende Kraft der ganzen sozialen Bewegung. Ihre erste Folge war die schon oben angedeutete Erhebung des Interesses zur Herrschaft über den Menschen. Das Interesse bemächtigte sich der neugeschaffnen industriellen Kräfte und beutete sie zu seinen Zwecken aus; diese von Rechts wegen der Menschheit gehörenden Kräfte wurden durch die Einwirkung des Privateigentums das Monopol weniger reicher Kapitalisten und das Mittel zur Knechtung der Masse. Der Handel nahm die Industrie in sich auf und wurde dadurch allmächtig, wurde das Band der Menschheit; aller persönliche und nationale Verkehr löste sich in Handelsverkehr auf, und, was dasselbe ist, das Eigentum, die Sache, wurde zum Herrn der Welt erhoben.

[„Vorwärts!" Nr. 73 vom 11. September 1844]

Die Herrschaft der Eigentums mußte sich notwendig zuerst gegen den Staat wenden und diesen auflösen oder wenigstens, da es ihn nicht entbehren kann, aushöhlen. Adam Smith begann diese Aushöhlung gleichzeitig mit der industriellen Revolution, indem er 1776 seine „Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums" herausgab und dadurch die Finanzwissenschaft schuf. Alle bisherige Finanzwissenschaft war exklusiv national gewesen; die Staatswirtschaft war als ein bloßer Zweig des ganzen Staatswesens angesehen, dem Staat als solchen untergeordnet worden; Adam Smith machte den Kosmopolitismus den nationalen Zwecken untertan und erhob die Staatswirtschaft zum Wesen und Zweck des Staats. Er reduzierte die Politik, die Parteien, die Religion, alles auf ökonomische Kategorien und erkannte dadurch das Eigentum als das Wesen, die Bereicherung als den

* Die obigen statistischen Details sind größtenteils dem „Progress of the Nation", von G. Porter, einem Beamten der Board of Trade unter dem Whigministerium, also offiziellen Quellen entlehnt.[233]

Zweck des Staats an. Auf der andern Seite stützte William Godwin („Political Justice", 1793[234]) das republikanische System der Politik, stellte zu gleicher Zeit mit J. Bentham das Utilitätsprinzip auf, wodurch das republikanische *Salus publica suprema lex*[1] zu seinen legitimen Konsequenzen gebracht wurde, und griff das Wesen des Staats selbst durch seinen Satz, daß der Staat ein Übel ist, an. Godwin faßt das Utilitätsprinzip noch ganz allgemein als die Pflicht des Bürgers, mit Vernachlässigung des individuellen Interesses nur dem allgemeinen Besten zu leben; Bentham dagegen führt die wesentlich soziale Natur dieses Prinzips weiter aus, indem er, in Übereinstimmung mit der gleichzeitigen Nationalrichtung, das Einzelinteresse zur Basis des allgemeinen machte, die Identität beider in dem besonders von seinem Schüler Mill entwickelten Satze: daß Menschenliebe nichts anders ist als aufgeklärter Egoismus, anerkennt und dem „Allgemeinen Besten" die größte Glückseligkeit der größten Zahl substituiert. Bentham begeht hier in seiner Empirie denselben Fehler, den Hegel in der Theorie begangen hat; er macht nicht Ernst mit der Überwindung der Gegensätze, er macht das Subjekt zum Prädikat, das Ganze dem Teil untertan und stellt dadurch alles auf den Kopf. Erst spricht er von der Untrennbarkeit des allgemeinen und einzelnen Interesses, und nachher bleibt er einseitig beim krassen Einzelinteresse stehen; sein Satz ist nur der empirische Ausdruck des andern, daß der Mensch die Menschheit ist, aber weil er empirisch ausgedrückt ist, gibt er nicht dem freien, selbstbewußten und selbstschaffenden, sondern dem rohen, blinden, in den Gegensätzen befangenen Menschen die Rechte der Gattung. Er macht die freie Konkurrenz zum Wesen der Sittlichkeit, reguliert die Beziehungen der Menschheit nach den Gesetzen des Eigentums, der Sache, nach Naturgesetzen, und ist so die Vollendung des alten, christlichen, naturwüchsigen Weltzustandes, die höchste Spitze der Veräußerung, aber nicht der Anfang des neuen, durch den selbstbewußten Menschen mit voller Freiheit zu schaffenden Zustandes. Er geht nicht über den Staat hinaus, aber er nimmt ihm allen Gehalt, ersetzt die politischen Prinzipien durch soziale, macht die politische Organisation zur Form des sozialen Inhalts und bringt dadurch den Widerspruch auf die höchste Spitze.

Zu gleicher Zeit mit der industriellen Revolution entstand die demokratische Partei. 1769 stiftete J. Horne Tooke die Society of the Bill of Rights, in der zuerst wieder seit der Republik demokratische Prinzipien diskutiert wurden. Wie in Frankreich waren die Demokraten lauter philosophisch gebildete Männer, aber sie fanden bald, daß die höheren und Mittelklassen

---

[1] *Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz*

ihnen entgegenstanden und nur die arbeitende Klasse ihren Grundsätzen ein offnes Ohr lieh. Unter dieser fanden sie bald eine Partei, und diese Partei war 1794 schon ziemlich stark, aber immer noch nicht stark genug, um anders als stoßweise wirken zu können. Von 1797 bis 1816 war von ihr keine Rede; in den bewegten Jahren von 1816 bis 1823 war sie wieder sehr tätig, sank aber dann bis zur Julirevolution[143] wieder in Untätigkeit zurück. Von da an hat sie ihre Bedeutung neben den alten Parteien behalten und ist in einem regelmäßigen Fortschritt begriffen, wie wir dies später sehen werden.

Das wichtigste Resultat des achtzehnten Jahrhunderts war für England die Schöpfung des Proletariats durch die industrielle Revolution. Die neue Industrie erforderte eine stets fertige Masse von Arbeitern für die zahllosen neuen Zweige der Arbeit, und zwar Arbeiter, wie sie bisher nicht dagewesen waren. Bis 1780 hatte England wenig Proletarier, wie dies notwendig aus der oben dargestellten sozialen Lage der Nation hervorgeht. Die Industrie konzentrierte die Arbeit auf Fabriken und Städte; die Vereinigung der gewerblichen und ackerbauenden Tätigkeit wurde unmöglich gemacht und die neue Arbeiterklasse rein auf ihre Arbeit angewiesen. Die bisherige Ausnahme wurde Regel und breitete sich allmählich auch außerhalb der Städte aus. Die Parzellenkultur des Landes wurde durch die großen Pächter verdrängt und dadurch eine neue Klasse von Ackerbautaglöhnern geschaffen. Die Städte verdreifachten und vervierfachten ihre Bevölkerung, und fast all dieser Zuwuchs bestand aus bloßen Arbeitern. Die Ausdehnung des Bergbaues erforderte ebenfalls eine große Zahl neuer Arbeiter, und auch diese lebten bloß von ihrem Taglohn.

Auf der andern Seite erhob sich die Mittelklasse zur entschiedenen Aristokratie. Die Fabrikanten vervielfachten in der industriellen Bewegung ihr Kapital auf eine wunderbar schnelle Weise; die Kaufleute bekamen ebenfalls ihr Teil, und das durch diese Revolution geschaffene Kapital war das Mittel, mit dem die englische Aristokratie die französische Revolution bekämpfte.

Das Resultat der ganzen Bewegung war das, daß England jetzt in drei Parteien gespalten ist, in die Landaristokratie, die Geldaristokratie und die arbeitende Demokratie. Diese sind die einzigen Parteien in England, die einzigen Triebfedern, die hier wirken, und *wie* sie wirken, werden wir vielleicht in einem spätern Artikel darzustellen versuchen.

Friedrich Engels

Die Lage Englands

II

Die englische Konstitution

[„Vorwärts!“ Nr. 75 vom 18. September 1844]

Im vorigen Artikel sind die Prinzipien entwickelt worden, nach denen die gegenwärtige Stellung des britischen Reichs in der Geschichte der Zivilisation zu beurteilen ist, sowie die nötigen Data über die Entwicklung der englischen Nation gegeben worden, soweit sie zu diesem Zwecke unumgänglich, aber auf dem Kontinent weniger bekannt sind; wir können somit, nach Begründung unsrer Voraussetzungen, ohne weiteres auf unsern Gegenstand selbst losgehen.

Die Lage Englands hat bisher allen übrigen Völkern Europas beneidenswert geschienen und ist es auch für jeden, der auf der Oberfläche sich herumtreibt und bloß mit dem Auge des Politikers sieht. England ist ein Weltreich in dem Sinne, wie ein solches heutzutage bestehen kann und wie im Grunde alle andern Weltreiche auch gewesen sind; denn auch Alexanders und Cäsars Reich war wie das englische eine Herrschaft zivilisierter Völker über Barbaren und Kolonien. Kein andres Land der Welt kann sich an Macht und Reichtum mit England messen, und diese Macht und dieser Reichtum liegen nicht wie in Rom in der Hand eines einzelnen Despoten, sondern gehören dem gebildeten Teil der Nation. Die Furcht vor dem Despotismus, der Kampf gegen die Macht der Krone, existieren in England seit hundert Jahren nicht mehr; England ist unleugbar das freiste, d.h. am wenigsten unfreie Land der Welt, Nordamerika nicht ausgenommen, und infolgedessen hat der gebildete Engländer einen Grad angeborner Unabhängigkeit an sich, dessen kein Franzose, geschweige denn ein Deutscher, sich rühmen kann. Die politische Tätigkeit, die freie Presse, die Seeherrschaft und die riesenhafte Industrie Englands haben die dem Nationalcharakter inwohnende Energie, die entschlossenste Tatkraft neben der ruhigsten Überlegung, so vollständig fast in jedem Individuum entwickelt, daß auch hierin die kontinentalen Völker unendlich weit hinter den Engländern zurück-

stehen. Die Geschichte der englischen Armee und Flotte ist eine Reihe glänzender Siege, während England seit achthundert Jahren kaum einen Feind an seinen Küsten gesehen hat; der Literatur kann nur von der altgriechischen und deutschen der Rang streitig gemacht werden, in der Philosophie hat England wenigstens zwei – Bacon und Locke –, in den empirischen Wissenschaften unzählbare große Namen aufzuweisen, und wenn es sich darum handelt, welches Volk am meisten *getan* hat, so darf kein Mensch leugnen, daß die Engländer dies Volk sind.

Das sind die Dinge, deren England sich rühmen kann, die es vor den Deutschen und Franzosen voraus hat und die ich hier von vornherein aufgezählt habe, damit die guten Deutschen gleich anfangs von meiner „Unparteilichkeit" sich überzeugen können; denn ich weiß sehr wohl, daß man in Deutschland viel eher von den Deutschen als von irgendeiner andern Nation rücksichtslos sprechen darf. Und diese eben aufgezählten Dinge bilden mehr oder weniger das Thema der ganzen bändereichen und doch höchst unfruchtbaren und überflüssigen Literatur, die auf dem Kontinent über England zusammengeschrieben worden ist. In das Wesen der englischen Geschichte und des englischen Nationalcharakters einzugehen, ist niemand eingefallen, und wie jämmerlich die ganze Literatur über England ist, geht schon aus dem einfachen Faktum hervor, daß das jämmerliche Buch des Herrn von Raumer[235], soviel ich weiß, in Deutschland noch für das beste über den Gegenstand gilt.

Fangen wir, da man bisher England nur von der politischen Seite betrachtet hat, mit dieser an. Prüfen wir die englische Konstitution, die, nach dem Ausdruck des Tory, „das vollkommenste Produkt der englischen Vernunft" ist, und verfahren wir, um dem Politiker noch einen Gefallen zu tun, vorderhand ganz empirisch.

Das juste-milieu findet die englische Verfassung besonders darin schön, daß sie sich „historisch" entwickelt hat; d.h. auf deutsch, daß man die alte, durch die Revolution von 1688 geschaffene Grundlage beibehalten und auf diesem Fundament, wie sie's nennen, weiter gebaut hat. Wir werden schon sehen, welchen Charakter die englische Verfassung dadurch bekommen hat; vorläufig genügt die einfache Vergleichung des Engländers von 1688 mit dem Engländer von 1844, um zu beweisen, daß ein gleiches, konstitutionelles Fundament für beide ein Unding, eine Unmöglichkeit ist. Selbst von dem allgemeinen Fortschritt der Zivilisation abgesehen, so ist schon der politische Charakter der Nation ein ganz andrer als damals. Die Testakte[224], die Habeas-Corpus-Akte, die Bill of Rights[236] waren Whigmaßregeln, die aus der Schwäche und Überwindung der damaligen Tories hervorgingen und

gegen diese Tories, d.h. gegen die absolute Monarchie und den offnen oder verborgenen Katholizismus gerichtet waren. Aber schon in den nächsten fünfzig Jahren verschwanden die alten Tories, und ihre Nachkommen nahmen die Prinzipien an, die bisher das Eigentum der Whigs gewesen waren; seit der Thronbesteigung Georgs I. gingen die monarchisch-katholischen Tories in eine aristokratisch-hochkirchliche Partei über, und seit der französischen Revolution, die sie erst zum Bewußtsein brachte, verflüchtigten sich die positiven Satzungen des Toryismus immer mehr zu der Abstraktion des „Konservatismus", der nackten, gedankenlosen Verteidigung des Bestehenden – ja selbst diese Stufe ist schon überschritten, in Sir Robert Peel hat sich der Toryismus zur Anerkennung der Bewegung entschlossen, hat die Unhaltbarkeit der englischen Konstitution eingesehen und kapituliert nur noch, um das verrottete Machwerk solange zu halten wie möglich. – Die Whigs haben eine ebenso wichtige Entwicklung durchgemacht, eine neue, demokratische Partei ist entstanden, und doch soll das Fundament von 1688 noch breit genug sein für 1844! Die notwendige Folge dieser „historischen Entwicklung" ist nun, daß die innern Widersprüche, die das Wesen der konstitutionellen Monarchie ausmachen und die schon zu der Zeit, als die neuere deutsche Philosophie noch den republikanischen Standpunkt einnahm, hinreichend aufgedeckt worden sind – daß diese Widersprüche in der modernen englischen Monarchie ihre Spitze erreichen. In der Tat, die englische konstitutionelle Monarchie ist die Vollendung der konstitutionellen Monarchie überhaupt, ist der einzige Staat, in dem, soweit dies jetzt noch möglich, eine *wirkliche* Adelsaristokratie ihren Platz neben einem verhältnismäßig sehr entwickelten Volksbewußtsein ihre Stelle behauptet hat, und in dem daher die auf dem Kontinent künstlich wiederhergestellte und mühsam aufrechterhaltene Dreieinigkeit der gesetzgebenden Gewalt wirklich existiert.

Wenn das Wesen des Staats, wie der Religion, die Angst der Menschheit vor sich selber ist, so erreicht diese Angst in der konstitutionellen und namentlich der englischen Monarchie ihren höchsten Grad. Die Erfahrung dreier Jahrtausende hat die Menschen nicht klüger, sondern im Gegenteil verwirrter, befangener, hat sie wahnsinnig gemacht, und das Resultat dieses Wahnsinnes ist der politische Zustand des heutigen Europas. Die reine Monarchie erregt Schrecken – man denkt an den orientalischen und römischen Despotismus. Die reine Aristokratie ist nicht weniger furchtbar – die römischen Patrizier und der mittelalterliche Feudalismus, die venezianischen und genuesischen Nobili sind nicht umsonst dagewesen. Die Demokratie ist fürchterlicher als beide; Marius und Sulla, Cromwell und Robespierre, die blutigen Häupter zweier Könige, die Proskriptionslisten und die Diktatur

reden laut genug von den „Greueln" der Demokratie. Zudem ist es weltbekannt, daß keine dieser Formen sich je hat lange halten können. Was also war zu tun? Statt geradeaus vorwärtszugehen, statt von der Unvollkommenheit oder vielmehr Unmenschlichkeit aller Staatsformen den Schluß zu ziehen, daß der Staat selbst die Ursache aller dieser Unmenschlichkeiten und selbst unmenschlich sei, statt dessen beruhigte man sich bei der Ansicht, daß die Unsittlichkeit nur den Staats*formen* anklebe, folgerte aus den obigen Prämissen, daß drei unsittliche Faktoren zusammen ein sittliches Produkt machen können, und schuf die konstitutionelle Monarchie.

Der erste Satz der konstitutionellen Monarchie ist der vom Gleichgewicht der Gewalten, und dieser Satz ist der vollkommenste Ausdruck für die Angst der Menschheit vor sich selbst. Ich will von der lächerlichen Unvernünftigkeit, von der totalen Unausführbarkeit dieses Satzes gar nicht reden, ich will nur untersuchen, ob er in der englischen Konstitution durchgeführt ist, ich werde mich, wie ich versprach, rein empirisch halten, so empirisch, daß ich es vielleicht selbst unsern politischen Empirikern zu sehr sein werde. Ich nehme also die englische Verfassung nicht, wie sie in Blackstones „Commentaren", in de Lolmes Hirngespinsten[237] oder in der langen Reihe konstituierender Statuten von „Magna Charta"[238] bis auf die Reformbill[198], sondern wie sie in der Wirklichkeit besteht.

Zuerst das monarchische Element. Jedermann weiß, was es mit dem souveränen König von England, männlichen oder weiblichen Geschlechts, auf sich hat. Die Macht der Krone reduziert sich in der Praxis auf Null, und wenn ein in aller Welt notorisches Faktum noch des Beweises bedürfte, so wäre die Tatsache, daß seit mehr als hundert Jahren aller Kampf gegen die Krone aufgehört hat, daß selbst die radikal-demokratischen Chartisten ihre Zeit zu etwas Besserem als zu diesem Kampf anzuwenden wissen, Beweis genug. Wo also bleibt das in der Theorie der Krone zugewiesene Drittel der gesetzgebenden Gewalt? Dennoch – und hierin erreicht die Angst ihren Gipfel – dennoch kann die englische Konstitution nicht ohne die Monarchie bestehen. Nehmt die Krone, die „subjektive Spitze", weg, und das ganze künstliche Gebäude fällt über den Haufen. Die englische Verfassung ist eine umgekehrte Pyramide; die Spitze ist zugleich die Basis. Und je unbedeutender das monarchische Element in der Wirklichkeit wurde, desto bedeutender wurde es dem Engländer. Nirgends ist bekanntlich die nichtregierende Persönlichkeit angebeteter als in England. Die englischen Journale übertreffen an sklavischem Servilismus die deutschen bei weitem. Dieser ekelhafte Kultus des Königs als solchen, die Anbetung der ganz entleerten, alles Inhalts beraubten Vorstellung – nicht Vorstellung, des *Wortes*: „König" ist aber

die Vollendung der Monarchie, wie die Anbetung des bloßen *Wortes* „Gott" die Vollendung der Religion ist. Das Wort König ist das Wesen des Staats, wie das Wort Gott das Wesen der Religion ist, wenn auch beide Worte rein gar nichts bedeuten. Bei beiden ist die Hauptsache, daß die Hauptsache, nämlich der Mensch, der hinter diesen Worten steckt, ja nicht zur Sprache komme.

Sodann das aristokratische Element. Diesem geht es, wenigstens in der ihm von der Verfassung angewiesenen Sphäre, wenig besser als der Krone. Wenn der Spott, mit dem das Oberhaus seit mehr als hundert Jahren fortwährend überhäuft wurde, allmählich so sehr ein Bestandteil der öffentlichen Meinung geworden ist, daß dieser Zweig der gesetzgebenden Gewalt allgemein für ein Invalidenhaus für ausgediente Staatsmänner, daß das Anerbieten einer Pairie von jedem noch nicht ganz verschlissenen Mitgliede des Unterhauses für eine Beleidigung angesehen wird, so läßt sich leicht denken, in welcher Achtung die zweite der durch die Konstitution eingesetzten Staatsmächte steht. In der Tat ist die Tätigkeit der Lords im Oberhause zu einer bloßen, nichtssagenden Förmlichkeit herabgesunken und erhebt sich nur selten zu einer Art von Energie der Trägheit, wie sie sich während der Whigherrschaft von 1830 bis 1840 zeigte – aber selbst dann sind die Lords nicht stark durch sich selbst, sondern durch die Partei, deren reinste Vertreter sie sind, die Tories; und das Oberhaus, dessen Hauptvorzug in der Theorie der Konstitution der sein soll, daß es von der Krone und dem Volk gleich unabhängig sei, ist in der Wirklichkeit von einer Partei, also von dem Stande der Volksmeinung, und durch das Recht der Krone, Pairs zu ernennen, auch von dieser abhängig. Aber je ohnmächtiger das Oberhaus ist, desto festeren Boden erhielt es in der öffentlichen Meinung. Die konstitutionellen Parteien, Tories, Whigs und Radikale, schaudern gleich sehr vor der Abschaffung dieser leeren Förmlichkeit zurück, und die Radikalen bemerken höchstens, daß die Lords, als die einzige unverantwortliche Macht der Konstitution, eine Anomalie seien und deshalb die erbliche durch eine Wahlpairie zu ersetzen sei. Es ist wieder die Angst vor der Menschheit, die diese leere Form aufrechterhält, und die Radikalen, die für das Unterhaus eine reine demokratische Basis verlangen, treiben diese Angst noch weiter als die übrigen beiden Parteien, indem sie, um das abgenutzte, überlebte Oberhaus ja nur nicht fallenzulassen, ihm durch Infusion populären Bluts noch etwas Lebenskraft einzuhauchen suchen. Die Chartisten wissen besser, was sie zu tun haben; sie wissen, daß vor dem Sturm eines demokratischen Unterhauses das ganze morsche Gerüst, Krone und Lords und so weiter, von selbst zusammenbrechen muß, und plagen sich daher nicht, wie die

Radikalen, mit der Reform der Pairie. – Und wie die Anbetung der Krone in demselben Verhältnis gestiegen ist, wie die Macht der Krone abnahm, so ist auch die populäre Achtung vor der Aristokratie um so höher geworden, je unbedeutender der politische Einfluß des Oberhauses wurde. Nicht nur, daß die erniedrigendsten Förmlichkeiten der Feudalzeit beibehalten wurden, daß die Mitglieder des Unterhauses, wenn sie in offizieller Kapazität vor den Lords erscheinen, mit dem Hut in der Hand vor den sitzenden und bedeckten Lords stehen müssen, daß die offizielle Anrede an einen Adligen lautet: „Möge es Eurer Lordschaft gefallen" (May it please your lordship) usw.; das schlimmste ist, daß alle diese Förmlichkeiten wirklich der Ausdruck der öffentlichen Meinung sind, die einen Lord für ein Wesen höherer Art ansieht und einen Respekt vor Stammbäumen, volltönenden Titeln, alten Familienandenken usw. hegt, der uns Kontinentalen ebenso widerwärtig und ekelerregend ist wie der Kultus der Krone. Auch in diesem Zuge des englischen Charakters haben wir wieder die Anbetung eines leeren, nichtssagenden Wortes, die vollkommen wahnsinnige, fixe Idee, als ob eine große Nation, als ob die Menschheit und das Universum nicht ohne das Wort Aristokratie bestehen könnte. – Bei alledem hat die Aristokratie in der Wirklichkeit dennoch einen bedeutenden Einfluß; aber wie die Macht der Krone die Macht der Minister, d.h. der Repräsentanten der Majorität des Unterhauses ist, also eine ganz andre Richtung angenommen hat, als die Konstitution beabsichtigte, so besteht die Macht der Aristokratie in etwas ganz anderem als in ihrem Anrecht auf einen erblichen Sitz in der Legislatur. Die Aristokratie ist stark durch ihren ungeheuren Grundbesitz, durch ihren Reichtum überhaupt, und teilt diese Stärke daher mit allen andern, nichtadligen Reichen; die Macht der Lords wird nicht im Oberhause, sondern im Hause der Gemeinen entwickelt, und dies führt uns zu dem Bestandteil der Legislatur, der nach der Konstitution das demokratische Element vertreten soll.

[„Vorwärts!" Nr. 76 vom 21. September 1844]

Wenn die Krone und das Oberhaus machtlos sind, so muß das Unterhaus notwendig alle Gewalt in sich vereinigen, und das ist der Fall. In der Wirklichkeit macht das Unterhaus die Gesetze und verwaltet sie durch die Minister, die nur ein Ausschuß desselben sind. Bei dieser Allmacht des Unterhauses müßte England also eine reine Demokratie sein, wenn auch nominell die beiden andren Zweige der Legislatur bestehen blieben, wenn nur das demokratische Element selbst wirklich demokratisch wäre. Aber davon ist keine Rede. Die Gemeinden blieben bei der Festsetzung der Verfassung nach der Revolution von 1688 in ihrer Zusammensetzung ganz unberührt; die Städte,

Flecken und Wahlbezirke, die das Recht zur Absendung eines Deputierten früher gehabt hatten, behielten es bei; und dies Recht war durchaus kein demokratisches, „allgemeines Menschenrecht", sondern ein ganz feudalistisches Privilegium, das noch unter Elisabeth ganz willkürlich und aus freier Gnade von der Krone vielen bisher nicht vertretenen Städten verliehen wurde. Selbst den Charakter der Repräsentation, den die Unterhauswahlen wenigstens ursprünglich hatten, verloren sie bald durch die „historische Entwicklung". Die Zusammensetzung des alten Unterhauses ist bekannt. In den Städten war die Erneuerung des Deputierten entweder in der Hand eines einzelnen oder einer geschlossenen und sich selbst ergänzenden Korporation; nur wenige Städte waren offen, d.h. hatten eine ziemlich große Zahl Wähler, und in diesen verdrängte die unverschämteste Bestechung den letzten Rest wirklicher Repräsentation. Die geschlossenen Städte waren meist unter dem Einfluß eines Individuums, gewöhnlich eines Lords; und in den ländlichen Wahlbezirken unterdrückte die Allmacht der großen Grundbesitzer jede etwaige freiere und selbsttätige Regung unter dem übrigens politisch leblosen Volk. Das alte Unterhaus war weiter nichts als eine geschlossene, vom Volk unabhängige, mittelalterliche Korporation, die Vollendung des „historischen" Rechts, die auch nicht ein einziges wirklich oder scheinbar vernünftiges Argument für ihre Existenz anführen konnte, die trotz der Vernunft existierte und darum auch 1794 durch ihr Komitee leugnete, daß sie eine Versammlung von Repräsentanten und England ein Repräsentativstaat sei.* Einer solchen Verfassung gegenüber mußte die Theorie des Repräsentativstaats, selbst der gewöhnlichen konstitutionellen Monarchie mit einer Repräsentantenkammer, als durchaus revolutionär und verwerflich erscheinen, und daher hatten die Tories ganz recht, wenn sie die Reformbill als eine dem Geist und Buchstaben der Konstitution schnurstracks zuwiderlaufende und die Konstitution untergrabende Maßregel bezeichneten. Die Reformbill ging indes durch, und wir haben nun zu sehen, wozu sie die englische Verfassung und besonders das Unterhaus gemacht hat. Zunächst sind die Verhältnisse für die Wahl von Deputierten auf dem Lande ganz dieselben geblieben. Die Wähler sind hier fast ausschließlich selbst Pächter, und diese sind von ihrem Grundbesitzer durchaus abhängig, indem dieser ihnen, die mit ihm in keinem kontraktlichen Verhältnis stehen, jeden Augenblick die

* Second Report of the Committee of Secrecy, to whom the Papers referred to in His Majesty's Message on the 12. May 1794, were delivered.[1] (Bericht über die Londoner revolutionären Gesellschaften, London 1794.) Pag. 68 ff.

[1] Zweiter Bericht des geheimen Ausschusses, dem die Dokumente übergeben wurden, die sich auf Seiner Majestät Botschaft vom 12. Mai 1794 bezogen.

Pacht aufkündigen kann. Die Deputierten der Grafschaften (im Gegensatz zu den Städten) sind nach wie vor Deputierte der Grundbesitzer, denn nur in den aufgeregtesten Epochen, wie 1831[239], wagen die Pächter gegen die Grundbesitzer zu stimmen. Ja, die Reformbill machte das Übel nur schlimmer, indem sie die Zahl der Deputierten für Grafschaften vermehrte. Von den 252 Grafschaftsdeputierten können die Tories daher immer auf wenigstens 200 rechnen, es sei denn, daß eine allgemeine Aufregung unter den Pächtern herrsche, die das Einschreiten der Grundbesitzer unklug machen würde. In den Städten wurde wenigstens der Form nach eine Repräsentation eingeführt und jedem, der ein Haus von wenigstens zehn Pfund jährlichen Mietwertes bewohnt und direkte Steuern (Armensteuer etc.) bezahlt, das Stimmrecht erteilt. Hierdurch ist die ungeheure Majorität der arbeitenden Klassen ausgeschlossen; denn erstens wohnen natürlich nur Verheiratete in besondern Häusern, und wenn auch ein bedeutender Teil dieser Häuser jährlich zehn Pfund Miete kostet, so umgehen doch die Einwohner fast alle die Bezahlung der direkten Steuern und sind daher keine Wähler. Die Zahl der Wähler bei chartistischem, allgemeinem Stimmrecht würde sich mindestens verdreifachen. Die Städte sind somit in den Händen der Mittelklasse, und diese wiederum ist in den kleineren Städten sehr häufig – direkt oder indirekt – durch die Pächter, die die Hauptkunden der Krämer und Handwerker sind, von den Grundbesitzern abhängig. In den großen Städten allein kommt die Mittelklasse wirklich zur Herrschaft, und in den kleineren Fabrikstädten, namentlich Lancashires, wo die Mittelklasse an Zahl und das Landvolk an Einfluß unbedeutend ist, wo also schon eine Minorität der Arbeiterklasse ein entscheidendes Gewicht in die Waagschale legt, kommt die Scheinrepräsentation einer wirklichen einigermaßen nahe. Diese Städte, z.B. Ashton, Oldham, Rochdale, Bolton usw. schicken daher auch fast nur Radikale ins Parlament. Eine Ausdehnung des Stimmrechts nach den Grundsätzen der Chartisten würde hier, wie überhaupt in allen Fabrikstädten, diese letztere Partei zur Majorität der Wähler erheben. Außer diesen verschiedenen und in der Praxis sehr komplizierten Einflüssen machen sich aber noch verschiedene Lokalinteressen und zu guter Letzt ein sehr bedeutender Einfluß geltend – der der Bestechung. In dem ersten Artikel der gegenwärtigen Reihe war schon die Rede davon, daß das Unterhaus durch sein Bestechungs-Komitee erklärte, es sei durch Bestechung gewählt, und Thomas Duncombe, das einzige entschieden chartistische Mitglied, hat es dem Unterhaus längst geradeheraus gesagt, daß kein einziger in der ganzen Versammlung, er selbst nicht, sagen könne, daß er durch die freie Wahl seiner Konstituenten, ohne Bestechung, an seinen Platz gekommen sei. Im vergangnen Sommer erklärte Richard

Cobden, Mitglied für Stockport und Führer der Antikorngesetz-Ligue[195], in einem öffentlichen Meeting in Manchester, daß die Bestechung jetzt einen höheren Grad erreicht habe als je, daß in dem toryistischen Carlton-Klub und dem liberalen Reform-Klub in London die Repräsentation von Städten förmlich an den Meistbietenden versteigert werde und diese Klubs als Unternehmer handelten – gegen soviel Pfunde garantieren wir dir diese Stelle usw. – Und zu alledem kommt noch die saubere Manier, mit der die Wahlen vorgenommen werden, die allgemeine Trunkenheit, in der das Votum abgegeben wird, die Schenken, in denen die Wähler auf Kosten der Kandidaten sich berauschen, die Unordnung, die Schlägereien und das Geheul der Masse an den Abstimmungsbuden, um die Nichtigkeit der für *sieben* Jahre gültigen Repräsentation zu vollenden.

[„Vorwärts!" Nr. 77 vom 25. September 1844]

Wir haben gesehen, daß die Krone und das Oberhaus ihre Bedeutung verloren haben; wir haben gesehen, auf welche Weise das allmächtige Unterhaus rekrutiert wird; die Frage ist jetzt: Wer regiert denn eigentlich in England? – Der Besitz regiert. Der Besitz befähigt die Aristokratie, die Wahl der ländlichen und kleinstädtischen Deputierten zu beherrschen; der Besitz befähigt die Kaufleute und Fabrikanten, die Deputierten für die großen und teilweise auch die kleinen Städte zu bestimmen; der Besitz befähigt beide, durch Bestechung ihren Einfluß zu steigern. Die Herrschaft des Besitzes ist in der Reformbill durch den Zensus ausdrücklich anerkannt. Und insofern der Besitz und der durch den Besitz erworbene Einfluß das Wesen der Mittelklasse ausmacht, insofern also die Aristokratie bei den Wahlen ihren Besitz geltend macht und damit nicht als Aristokratie auftritt, sondern sich der Mittelklasse gleichstellt, insofern der Einfluß der eigentlichen Mittelklasse im ganzen viel stärker ist als der der Aristokratie, insofern herrscht allerdings die Mittelklasse. Aber wie und warum herrscht sie? Weil das Volk über das Wesen des Besitzes noch nicht im klaren, weil es überhaupt – auf dem Lande wenigstens – noch geistig tot ist und daher sich die Tyrannei des Besitzes gefallen läßt. England ist allerdings eine Demokratie, aber wie Rußland eine Demokratie ist; wie das Volk unbewußt überall herrscht und in allen Staaten die Regierung nur ein anderer Ausdruck für den Bildungsgrad des Volkes ist.

Es wird schwerhalten, uns von dieser Praxis der englischen Konstitution zu ihrer Theorie zurückzubringen. Die Praxis steht mit der Theorie im schreiendsten Widerspruch; die beiden Seiten sind einander so entfremdet, daß sie gar keine Ähnlichkeit mehr haben. Hier eine Dreieinigkeit der Legislatur – dort eine Tyrannei der Mittelklasse; hier ein Zweikammersystem – dort ein

allmächtiges Haus der Gemeinen; hier eine königliche Prärogative – dort ein von den Gemeinen gewähltes Ministerium; hier ein unabhängiges Oberhaus mit erblichen Gesetzgebern – dort ein Invalidenhaus für überlebte Deputierte. Jeder der drei Bestandteile der gesetzgebenden Gewalt hat seine Macht an ein anderes Element abgeben müssen: die Krone an die Minister, d.h. die Majorität des Unterhauses, die Lords an die Torypartei, also an ein populäres Element, und an die Pairs kreierenden Minister, d.h. im Grund auch an ein populäres Element, und die Gemeinen an die Mittelklasse oder, was dasselbe ist, an die politische Unmündigkeit des Volks. Die englische Konstitution existiert in der Wirklichkeit gar nicht mehr, der ganze langwierige Prozeß der Gesetzgebung ist eine bloße Farce; der Widerspruch von Theorie und Praxis ist so grell geworden, daß er sich unmöglich noch lange halten kann, und wenn auch durch die katholische Emanzipation[199], von der wir noch weiter zu reden haben werden, durch die Parlaments- und Munizipalreform dem Scheine nach die Lebenskraft der siechen Verfassung noch etwas gehoben wurde, so sind doch diese Maßregeln selbst schon das Geständnis, daß man an der Erhaltung der Konstitution verzweifelt, und bringen Elemente in sie hinein, die mit ihren Grundprinzipien entschieden in Widerspruch stehen, also den Konflikt noch dadurch vergrößern, daß sie die Theorie mit sich selbst in Widerspruch bringen.

Wir haben gesehen, wie die Organisation der Gewalten in der englischen Verfassung durchaus auf der Angst beruht. Diese Angst zeigt sich noch mehr in den Regeln, nach denen die Gesetzgebung verfährt, den sogenannten Standing Orders. Jeder Gesetzvorschlag muß in jedem der beiden Häuser dreimal in gewissen Zwischenräumen gelesen werden; nach dem zweiten Lesen wird er einem Komitee übergeben, das ihn im einzelnen durchgeht; in wichtigeren Fällen „entschließt sich das Haus in ein Komitee des ganzen Hauses" zur Beratung des Vorschlags und ernennt einen Berichterstatter, der nach Beendigung der Beratung mit vieler Feierlichkeit demselben Hause, das beraten hat, einen Bericht über die Beratung abstattet. Beiläufig, ist dies nicht das schönste Beispiel der „Transzendenz innerhalb der Immanenz und Immanenz innerhalb der Transzendenz", das ein Hegelianer sich nur wünschen kann? „Das Wissen des Unterhauses vom Komitee ist das Wissen des Komitees von sich selbst", und der Berichterstatter ist die „absolute Persönlichkeit des Mittlers, in der beide identisch sind". Jeder Gesetzvorschlag wird daher achtmal beraten, ehe er die königliche Sanktion erhalten kann. Diesem ganzen lächerlichen Verfahren liegt natürlich wieder die Angst vor der Menschheit zum Grunde. Man sieht ein, daß der Fortschritt das Wesen der Menschheit ist, aber man hat nicht den Mut, den Fortschritt offen zu proklamieren;

man gibt Gesetze, die absolute Geltung haben sollen, die also dem Fortschritt Schranken setzen; und durch das vorbehaltene Recht, die Gesetze zu ändern, läßt man den soeben geleugneten Fortschritt zur Hintertür wieder hinein. Aber nur ja nicht zu rasch, nur ja nicht übereilt! Der Fortschritt ist revolutionär, ist gefährlich und muß daher wenigstens einen starken Hemmschuh erhalten; ehe man sich zu seiner Anerkennung entschließt, muß man sich die Sache achtmal überlegen. Aber diese Angst, die in sich selbst nichtig ist und nur beweist, daß die Ängstlichen selbst noch keine wahren, freien Menschen sind, muß notwendig auch in ihren Maßregeln fehlgreifen. Statt eine umfassendere Beratung der Vorschläge zu sichern, wird die wiederholte Lesung derselben in der Praxis ganz überflüssig und eine bloße Formsache. Die Hauptberatung konzentriert sich gewöhnlich auf die erste oder zweite Lesung, zuweilen auch auf die Debatten im Komitee, je nachdem es der Opposition am besten konveniert. In ihrer ganzen Nichtigkeit erscheint aber diese Vervielfachung der Debatte, wenn man bedenkt, daß das Schicksal jedes Vorschlags schon von vornherein entschieden ist, und wo es *nicht* entschieden ist, in der Debatte nicht über den speziellen Vorschlag, sondern über die Existenz eines Ministeriums beraten wird. Das Resultat dieser ganzen, achtmal wiederholten Posse ist also nicht etwa eine ruhigere Beratung im Hause selbst, sondern etwas ganz anderes, das gar nicht in der Absicht derer lag, die die Posse einführten. Die Langwierigkeit der Verhandlungen läßt der öffentlichen Meinung Zeit, ein Urteil über die vorgeschlagene Maßregel zu bilden und im Notfalle durch Meetings und Petitionen dagegen zu opponieren, und oft – wie im vorigen Jahre bei Sir James Grahams Erziehungsbill – mit Erfolg. Aber dies, wie gesagt, ist nicht der ursprüngliche Zweck und könnte weit einfacher erreicht werden.

Da wir gerade bei den Standing Orders sind, so können wir noch einige Punkte erwähnen, in denen sich die Angst der englischen Verfassung und der ursprüngliche korporationsmäßige Charakter des Unterhauses verraten. Die Debatten des Unterhauses sind nicht öffentlich; die Zulassung ist ein Privilegium und wird gewöhnlich nur durch einen schriftlichen Befehl eines Mitgliedes erwirkt. Während der Abstimmung werden die Galerien geräumt; trotz dieser lächerlichen Geheimniskrämerei, gegen deren Abschaffung das Haus sich immer heftig gewehrt hat, stehen die Namen der für oder wider stimmenden Mitglieder den andern Tag in allen Zeitungen. Die radikalen Mitglieder haben nie einen authentischen Abdruck der Protokolle durchsetzen können – noch vor vierzehn Tagen fiel eine dahingehende Motion durch –, infolgedessen ist der Drucker der in den Zeitungen erscheinenden Parlamentsberichte für den Inhalt derselben allein verantwortlich und kann von jedem, der sich durch einen Ausspruch eines Parlamentsmitgliedes beleidigt fühlt,

wegen Veröffentlichung verleumderischer Aussagen – gesetzlich auch von der Regierung – belangt werden, während der Urheber der Verleumdung durch sein parlamentarisches Privilegium gegen alle Verfolgung sichergestellt ist. Diese und eine Menge andrer Punkte in den Standing Orders zeigen den exklusiven, antipopulären Charakter des reformierten Parlaments; und die Zähigkeit, mit der das Unterhaus an diesen Gebräuchen festhält, zeigt deutlich genug, daß es keine Lust hat, sich aus einer privilegierten Korporation in eine Versammlung von Volksrepräsentanten zu verwandeln.

[„Vorwärts!" Nr. 78 vom 28. September 1844]

Ein anderer Beweis hierfür ist das Privilegium des Parlaments, die exzeptionelle Stellung seiner Mitglieder gegenüber den Gerichten und das Recht des Unterhauses, jeden, den es will, verhaften zu lassen. Ursprünglich gegen die Übergriffe einer seitdem aller Macht entkleideten Krone gerichtet, hat dies Privilegium in der neueren Zeit sich nur gegen das Volk gewendet. 1771 erzürnte sich das Haus über die Frechheit der Zeitungen, die die Debatten veröffentlichten, wozu doch nur das Haus selbst berechtigt sei, und versuchte durch Verhaftungen von Druckern und dann von Beamten, die diese Drucker freigelassen hatten, dieser Frechheit ein Ziel zu setzen. Natürlich mißlang dies; aber der Versuch beweist, was es mit dem Privilegium des Parlaments auf sich hat, und das Mißlingen beweist, daß auch das Unterhaus, trotz seiner Erhabenheit über das Volk, dennoch von diesem abhängig ist, daß also auch das Unterhaus nicht regiert.

In einem Lande, wo „das Christentum ein wesentlicher Bestandteil der Landesgesetze ist" (Christianity is part and parcel of the laws of the land), gehört die *Staatskirche* notwendig zur Verfassung. England ist seiner Verfassung nach wesentlich ein christlicher Staat, und zwar ein vollständig ausgebildeter, starker christlicher Staat; Staat und Kirche sind vollkommen verschmolzen und untrennbar. Diese Einheit von Kirche und Staat kann aber nur in *einer* christlichen Konfession, zur Ausschließung aller andern, bestehen, und diese ausgeschlossenen Sekten sind dadurch natürlich als Ketzer bezeichnet und der religiösen und politischen Verfolgung verfallen. So in England. Sie wurden also von jeher allesamt in eine Klasse zusammengeworfen, als Nonkonformisten oder Dissenters von aller Teilnahme am Staat ausgeschlossen, in ihrem Kultus gestört und gehindert und mit Strafgesetzen verfolgt. Je eifriger sie sich gegen die Einheit von Kirche und Staat erklärten, desto heftiger wurde diese Einheit von der herrschenden Partei verteidigt und zu einem Lebenspunkt des Staats erhoben. Als der christliche Staat in England noch in voller Blüte stand, war daher auch die Verfolgung der Dissenters

und besonders der Katholiken an der Tagesordnung, eine Verfolgung, die zwar weniger heftig, aber universeller, ausdauernder war als die des Mittelalters. Die akute Krankheit ging in eine chronische über, die plötzlichen, blutdürstigen Wutanfälle des Katholizismus verwandelten sich in eine kalte, politische Berechnung, die die Heterodoxie durch einen gelinderen, aber anhaltenden Druck auszurotten suchte. Die Verfolgung wurde auf das weltliche Gebiet herübergezogen und dadurch unerträglicher gemacht. Der Unglaube an die neununddreißig Artikel[240] hörte auf, Blasphemie zu sein, aber anstatt dessen machte man ihn zum Staatsverbrechen.

Aber der Fortschritt der Geschichte ließ sich nicht aufhalten; der Abstand zwischen der Gesetzgebung von 1688 und der öffentlichen Meinung von 1828 war so groß, daß in diesem Jahre selbst das Unterhaus sich genötigt sah, die drückendsten Gesetze gegen die Dissenters aufzuheben. Die Testakte und die religiösen Paragraphen der Korporationsakte[241] wurden abgeschafft; die Emanzipation der Katholiken folgte im nächsten Jahre trotz der wütenden Opposition der Tories. Die Tories, die Vertreter der Konstitution, hatten volles Recht in dieser Opposition, da keine einzige der liberalen Parteien, auch die Radikalen nicht, die Konstitution selbst angriffen. Die Konstitution sollte auch für sie die Grundlage bleiben, und auf dem Boden der Konstitution waren nur die Tories konsequent. Sie sahen ein und sprachen es aus, daß die obigen Maßregeln den Sturz der Hochkirche und notwendig auch den der Konstitution nach sich ziehen müssen; daß, dem Dissenter aktives Bürgerrecht geben, de facto die Hochkirche vernichten, die Angriffe auf die Hochkirche sanktionieren hieß; daß es eine arge Inkonsequenz gegen den Staat überhaupt ist, wenn man dem Katholiken, der über der Staatsgewalt die Autorität des Papstes anerkennt, Teil an der Verwaltung und Gesetzgebung bewilligt. Ihre Argumente konnten von den Liberalen nicht beantwortet werden; die Emanzipation ging dennoch durch, und die Prophezeiungen der Tories fangen bereits an, sich zu erfüllen.

Die Hochkirche ist also auf diese Weise ein leerer Name geworden und unterscheidet sich von den andern Konfessionen nur noch durch die drei Millionen Pfund, die sie jährlich bezieht, und einige kleine Privilegien, die gerade hinreichend sind, um den Kampf gegen sie aufrechtzuerhalten. Hierhin gehören die kirchlichen Gerichtshöfe, in denen der anglikanische Bischof eine alleinige, aber sehr bedeutungslose Jurisdiktion übt und deren Bedrückung besonders in den Gerichtskosten besteht; ferner die lokale Kirchensteuer, die zur Erhaltung der zur Verfügung der Staatskirche stehenden Gebäude verwendet wird; die Dissenters stehen unter der Jurisdiktion jener Höfe und müssen diese Steuer mitbezahlen.

Aber nicht allein die Gesetzgebung *gegen* die Kirche, sondern auch die Gesetzgebung *für* sie hat dazu beigetragen, die Staatskirche zu einem leeren Namen zu machen. Die irische Kirche ist ein bloßer Name von jeher gewesen, eine vollendete Staats- oder Regierungskirche, eine komplette Hierarchie, vom Erzbischof abwärts bis zum Vikar, der weiter nichts fehlt als die Gemeinde, und deren Beruf darin besteht, für die leeren Wände zu predigen, zu beten und Litaneien abzusingen. Die englische Kirche hat zwar ein Publikum, obwohl sie auch, besonders in Wales und den Fabrikdistrikten, ziemlich von den Dissenters verdrängt worden ist, aber die wohlbezahlten Seelenhirten bekümmern sich eben nicht viel um die Schafe. „Wenn ihr eine Priesterkaste in Verachtung bringen und stürzen wollt, so bezahlt sie gut", sagt Bentham, und die englische und irische Kirche zeugen für die Wahrheit dieses Ausspruchs. Auf dem Lande und in den Städten in England ist dem Volke nichts verhaßter, nichts verächtlicher als ein church-of-England parson[1]. Und bei einem so frommen Volk wie dem englischen will das was bedeuten.

Es versteht sich, daß, je leerer und bedeutungsloser der Name der Hochkirche wird, desto fester hängt die konservative und überhaupt entschieden konstitutionelle Partei daran; die Trennung von Kirche und Staat könnte auch dem Lord John Russell Tränen entlocken; es versteht sich ebenfalls, daß, je leerer dieser Name wird, desto ärger und fühlbarer wird der Druck. Die irische Kirche besonders, weil die bedeutungsloseste, ist die verhaßteste; sie hat gar keinen Zweck, als das Volk zu erbittern, als es daran zu erinnern, daß es ein unterjochtes Volk ist, dem der Eroberer seine Religion und seine Institutionen aufzwängt.

England steht demnach jetzt auf dem Übergange vom bestimmten in den unbestimmten christlichen Staat, in den Staat, der keine bestimmte Konfession, sondern einen Durchschnitt aller existierenden Konfessionen, das unbestimmte Christentum zu seiner Basis macht. Natürlich hat schon der alte, bestimmte, christliche Staat sich gegen den Unglauben verwahrt, und die Apostasie-Akte von 1699 bestraft ihn mit Verlust auch des passiven Bürgerrechts und mit Gefängnis; die Akte ist nie abgeschafft worden, wird aber nie mehr in Ausführung gebracht. Ein anderes Gesetz, aus Elisabeths Zeiten herrührend, schreibt vor, daß jeder, der sonntags ohne gehörige Entschuldigung aus der Kirche bleibt (wenn ich nicht irre, ist sogar die bischöfliche Kirche vorgeschrieben, denn Elisabeth erkannte keine dissentierenden Kapellen an), mit Geldstrafe und respektive Gefängnis dazu anzuhalten ist. Dies Gesetz kommt auf dem Lande noch häufig in Ausführung; selbst hier im zivilisierten

[1] Geistlicher der Kirche von England

Lancashire, ein paar Stunden von Manchester, gibt es einige bigotte Friedensrichter, die – wie M. Gibson, Deputierter für Manchester, vor vierzehn Tagen im Unterhause anführte – eine Menge Leute wegen unterlassenen Kirchenbesuchs zu mitunter sechswöchentlichem Gefängnis verurteilten. Die Hauptgesetze aber gegen den Unglauben sind die, welche jeden, der nicht an einen Gott oder eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung glaubt, zur Ablegung eines Eides unfähig machen und die Gotteslästerung bestrafen. Gotteslästerung ist alles, was die Bibel oder die christliche Religion in Verachtung zu bringen strebt, und ebenso die direkte Leugnung der Existenz Gottes; die Strafe, die darauf steht, ist Gefängnis – gewöhnlich ein Jahr, und Geldstrafe.

[„Vorwärts!" Nr. 80 vom 5. Oktober 1844]

Aber auch der unbestimmte christliche Staat geht schon seinem Verfall entgegen, ehe er durch die Gesetzgebung zur offiziellen Anerkennung gekommen ist. Die Apostasie-Akte ist, wie gesagt, absolut; das Gebot des Kirchenbesuchs ist ebenfalls ziemlich veraltet und seine Durchführung nur Ausnahme; das Blasphemiegesetz fängt – dank der Furchtlosigkeit der englischen Sozialisten und besonders Richard Carliles – ebenfalls an zu veralten und wird nur hier und da in besonders bigotten Lokalitäten, z.B. Edinburgh, in Anwendung gebracht, und selbst eine Verweigerung des Eides wird, wo es eben angeht, vermieden. Die christliche Partei ist so schwach geworden, daß sie selbst einsieht, eine strenge Handhabung dieser Gesetze werde in kurzer Zeit ihre Aufhebung nach sich ziehen, und bleibt daher lieber ruhig, damit das Damoklesschwert der christlichen Gesetzgebung wenigstens über dem Haupt der Ungläubigen schweben bleibe und vielleicht als Drohung und Abschreckung fortwirke.

Außer den bis jetzt beurteilten positiven politischen Institutionen sind noch einige andere Dinge in den Bereich der Verfassung zu ziehen. Von den Rechten des Bürgers ist bis jetzt kaum die Rede gewesen; innerhalb der eigentlichen Konstitution hat das Individuum keine Rechte in England. Diese Rechte existieren entweder durch den Gebrauch oder die Kraft einzelner Statute, die mit der Konstitution in keinem Zusammenhang stehen. Wir werden sehen, wie diese sonderbare Trennung entstanden ist, und gehen für den Augenblick zur Kritik dieser Rechte über.

Das erste ist das Recht, daß jeder seine Meinung ungehindert und ohne vorherige Genehmigung der Regierung veröffentlichen darf – die Preßfreiheit. Es ist im ganzen genommen richtig, daß nirgend eine ausgedehntere Preßfreiheit herrscht wie in England; und doch ist diese Freiheit hier noch

sehr beschränkt. Das Libelgesetz, das Hochverratsgesetz und das Blasphemiegesetz lasten schwer auf der Presse, und wenn Preßverfolgungen selten sind, *so liegt das nicht am Gesetz*, sondern an der Furcht der Regierung vor der unausbleiblichen Unpopularität, die die Folge von Schritten gegen die Presse sein würde. Die englischen Zeitungen aller Parteien begehen täglich Preßvergehen, sowohl gegen die Regierung wie gegen einzelne, aber man läßt sie alle ruhig passieren, wartet, bis man imstande ist, einen politischen Prozeß anzufangen, und nimmt dann bei der Gelegenheit die Presse mit. So ist's mit den Chartisten 1842, so neulich mit den irischen Repealern[208] gegangen. Die englische Preßfreiheit lebt seit hundert Jahren ebensowohl von der Gnade, wie die preußische Preßfreiheit von 1842 tat.

Das zweite „angeborne Recht" (birthright) des Engländers ist das Recht der Volksversammlung, ein Recht, das bis jetzt kein anderes Volk in Europa genießt. Dies Recht, obwohl uralt, ist später in einem Statut als „das Recht des Volks, sich zu versammeln, um seine Beschwerden zu diskutieren und die Legislatur um Abhülfe derselben zu petitionieren", ausgesprochen worden. Hierin liegt schon eine Beschränkung. Wenn keine Petition das Resultat eines Meetings ist, so bekommt dies dadurch wo nicht geradezu ungesetzlichen, doch sehr zweideutigen Charakter. In O'Connells Prozeß wurde es von der Krone besonders hervorgehoben, daß die Meetings, die als ungesetzlich geschildert wurden, nicht zur Beratung von Petitionen berufen waren. Die Hauptbeschränkung ist aber die polizeiliche; die Zentral- oder Lokalregierung kann jedes Meeting vorher verbieten oder unterbrechen und auflösen, und dies hat sie nicht nur bei Clontarf, sondern in England selbst bei chartistischen und sozialistischen Meetings oft genug getan. Das aber gilt nicht für einen Angriff auf die angebornen Rechte der Engländer, weil die Chartisten und Sozialisten arme Teufel und also rechtlos sind; danach kräht kein Hahn außer dem „Northern Star" und der „New Moral World", und daher erfährt man davon auf dem Kontinent nichts.

Ferner das Assoziationsrecht. Alle Assoziationen, die gesetzliche Zwecke mit gesetzlichen Mitteln verfolgen, sind erlaubt; sie dürfen aber nur jedesmal eine große Gesellschaft bilden und keine Zweigassoziationen einschließen. Die Bildung von Gesellschaften, die sich in lokale Zweige mit besonderer Organisation teilen, ist nur zu wohltätigen, überhaupt pekuniären Zwecken erlaubt und darf nur auf ein Zertifikat eines dazu ernannten Beamten hier begonnen werden. Die Sozialisten erlangten ein solches Zertifikat für ihre Assoziation, indem sie einen derartigen Zweck angaben; den Chartisten wurde es verweigert, obwohl sie die Konstitution der sozialistischen Gesellschaft wörtlich in der ihrigen kopierten. Sie sind jetzt gezwungen, das

Gesetz zu umgehen, und dadurch in die Lage versetzt, daß ein einziger Schreibfehler eines einzigen Mitgliedes der chartistischen Assoziation die ganze Gesellschaft in die Fallstricke des Gesetzes verwickeln kann. Aber auch abgesehen davon, ist das Assoziationsrecht in seiner vollen Ausdehnung ein Vorrecht der Reichen; zu einer Assoziation gehört vor allem Geld, und es ist der reichen Korngesetz-Ligue leichter, Hunderttausende aufzubringen, als der armen chartistischen Gesellschaft oder der Union britischer Bergleute, die bloßen Kosten der Assoziation zu bestreiten. Und eine Assoziation, die keine Fonds zur Verfügung hat, will wenig bedeuten und kann keine Agitation machen.

[„Vorwärts!" Nr. 83 vom 16. Oktober 1844]

Das Recht des Habeas-Corpus, d.h. das Recht jedes Angeklagten (ausgenommen ist der Fall des Hochverrats), bis zur Eröffnung des Prozesses gegen Kaution freigelassen zu werden, dies vielgepriesene Recht ist wiederum ein Privilegium der Reichen. Der Arme kann keine Bürgschaft stellen und muß daher ins Gefängnis wandern.

Das letzte dieser Rechte des Individuums ist das Recht eines jeden, nur von seinesgleichen gerichtet zu werden, und auch dies ist ein Privilegium des Reichen. Der Arme wird nicht von seinesgleichen, er wird in allen Fällen von seinen gebornen Feinden gerichtet, denn in England sind die Reichen und die Armen in offnem Krieg. Die Geschwornen müssen gewisse Qualifikationen besitzen, und wie diese beschaffen sind, geht daraus hervor, daß die Juryliste von Dublin, einer Stadt von 250000 Einwohnern, nur achthundert Qualifizierte stark ist. In den letzten Chartistenprozessen in Lancaster, Warwick und Stafford wurden die Arbeiter von Grundbesitzern und Pächtern, die meist Tories, und Fabrikanten oder Kaufleuten, die meist Whigs, in jedem Falle aber die Feinde der Chartisten und der Arbeiter sind, gerichtet. Das ist aber nicht alles. Eine sogenannte „unparteiliche Jury" ist überhaupt ein Unding. Als O'Connell vor vier Wochen in Dublin gerichtet wurde, war jeder Jurymann als Protestant und Tory sein Feind. „Seinesgleichen" wären Katholiken und Repealer gewesen – aber selbst diese nicht, denn sie waren seine Freunde. Ein Katholik in der Jury hätte das Verdikt, hätte jedes Verdikt, mit Ausnahme einer Freisprechung, unmöglich gemacht. Hier ist der Fall eklatant; aber im Grunde ist es in jedem beliebigen Fall dasselbe. Das Geschwornengericht ist seinem Wesen nach eine politische und keine juristische Institution; aber weil alles juristische Wesen ursprünglich politischer Natur ist, kommt in ihr das *wahre* Juristentum zur Erscheinung, und das englische Geschwornengericht, weil das ausgebildetste, ist die Vollendung

der juristischen Lüge und Unsittlichkeit. Man fängt an mit der Fiktion des „unparteilichen Geschwornen"; man schärft den Geschwornen ein, alles zu vergessen, was sie etwa vor der Untersuchung in Beziehung auf den vorliegenden Fall gehört haben; bloß nach dem hier im Gerichtshof vorgebrachten Zeugnis zu urteilen – als ob so etwas nur möglich wäre! Man macht die zweite Fiktion des „unparteilichen Richters", der das Gesetz entwickeln und die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe ohne Parteilichkeit, ganz „objektiv" zusammenstellen soll – als ob das möglich wäre! Ja, man verlangt von dem Richter, daß er besonders und trotz alledem keinen Einfluß auf das Urteil der Geschwornen ausüben, ihnen das Verdikt nicht unter den Fuß geben soll – d.h., er soll die Prämissen so legen, wie sie gelegt werden müssen, um den Schluß zu ziehen; aber er soll den Schluß selbst nicht ziehen, er darf ihn selbst für sich nicht ziehen, denn das würde ja auf seine Darlegung der Prämissen einen Einfluß ausüben – alle diese und hundert andere Unmöglichkeiten, Unmenschlichkeiten und Dummheiten verlangt man, bloß um die ursprüngliche Dummheit und Unmenschlichkeit anständig zu verdecken. Aber die Praxis läßt sich nicht irremachen, in der Praxis kehrt man sich an all das Zeug nicht, der Richter gibt der Jury deutlich genug zu verstehen, was für ein Verdikt sie zu bringen hat, und die gehorsame Jury bringt das Verdikt auch regelmäßig ein.

Weiter! Der Angeklagte muß auf alle Weise geschützt werden, der Angeklagte ist, wie der König, heilig und unverletzlich und kann kein Unrecht tun, d.h., er kann gar nichts tun, und wenn er was tut, so hat's keine Gültigkeit. Der Angeklagte mag sein Verbrechen eingestehen, das hilft ihm gar nichts. Das Gesetz beschließt, daß er nicht glaubwürdig ist; ich glaube, es war 1819, daß ein Mann seine Frau des Ehebruchs bezichtigte, nachdem sie während einer Krankheit, die ihr tödlich schien, ihrem Mann den begangenen Ehebruch gestanden hatte – aber der Verteidiger der Frau wandte ein, daß das Geständnis der Angeklagten kein Beweisgrund sei, und die Klage wurde abgewiesen.* Die Heiligkeit des Angeklagten wird dann ferner in dem juristischen Formenwesen durchgeführt, mit dem die englische Jury bekleidet ist und die den rabulistischen Kniffen der Advokaten ein so überaus ergiebiges Feld bietet. Es geht ins Unglaubliche, was für lächerliche Formfehler einen ganzen Prozeß umwerfen können. 1800 wurde ein Mann wegen Fälschung schuldig befunden, aber freigelassen, weil sein Verteidiger noch vor Urteilsfällung entdeckte, daß in der falschen Banknote der Name abgekürzt Bartw, dagegen in der Anklageakte vollständig Bartholomew geschrieben war. Der Richter, wie gesagt, nahm die Einwendung für genügend an und ließ den

* Wade, „British History", London, 1838.

Überführten frei.* – 1827 wurde in Winchester ein Weib des Kindesmords angeklagt, aber freigesprochen, weil in dem Verdikt der Totenschaujury diese „auf ihren Eid" (The jurors of our Lord the King upon their oath present that, etc.) versicherte, daß dies und jenes geschehen sei, wo doch diese aus dreizehn Männern bestehende Jury nicht einen Eid, sondern dreizehn Eide abgelegt habe, und es also hätte heißen müssen: „Upon their oaths".** Vor einem Jahre wurde in Liverpool ein Junge, der jemandem an einem Sonntagabend das Schnupftuch aus der Tasche stahl, auf der Tat ertappt und verhaftet. Sein Vater wandte ein, der Polizeidiener habe ihn ungesetzlich verhaftet, weil ein Gesetz vorschreibt, daß niemand am Sonntage diejenige Arbeit tun dürfe, wodurch er sich seinen Unterhalt erwerbe; die Polizei dürfe also niemanden am Sonntage verhaften. Der Richter war damit einverstanden, examinierte aber den Jungen weiter, und als dieser gestand, er sei ein Dieb von Profession, wurde er um 5 Schillinge gestraft, weil er am Sonntage seinem Beruf nachgegangen sei. Ich könnte diese Beispiele verhundertfachen, aber sie reden für sich selbst schon genug. Das englische Gesetz heiligt den Angeklagten und wendet sich gegen die Gesellschaft, zu deren Schutz es eigentlich da ist. Wie in Sparta wird nicht das Verbrechen, sondern die Dummheit, mit der es begangen wurde, bestraft. Jeder Schutz wendet sich gegen den, den er schützen will; das Gesetz will die Gesellschaft schützen und greift sie an; es will den Angeklagten schützen und verletzt ihn – denn es ist klar, daß jeder, der zu arm ist, der offiziellen Rabulisterei einen ebenso rabulistischen Verteidiger entgegenzustellen, alle Formen gegen sich hat, die zu seinem Schutz geschaffen wurden. Wer zu arm ist, um einen Verteidiger oder eine gehörige Anzahl Zeugen zu stellen, ist in jedem irgend zweifelhaften Fall verloren. Er bekommt nur die Anklageakte und die ursprünglich vor dem Friedensrichter gemachten Depositionen vorher zu sehen, weiß also nicht das Detail dessen, was gegen ihn vorgebracht wird (und gerade für den Unschuldigen ist das am gefährlichsten); er muß sogleich, nachdem die Anklage geschlossen ist, antworten, darf nur einmal sprechen; erledigt er nicht alles, fehlt ein Zeuge, den er nicht für nötig hielt, so ist er verloren.

[„Vorwärts!" Nr. 84 vom 19. Oktober 1844]

Die Vollendung des Ganzen aber ist die Bestimmung, daß die zwölf Geschwornen in ihrem Verdikt einstimmig sein müssen.

Sie werden in einem Zimmer eingesperrt und nicht eher losgelassen, als bis sie einig sind oder der Richter einsieht, daß sie nicht zur Überein-

* Ebenda.

** Ebenda.

stimmung zu bringen sind. Es ist aber durchaus unmenschlich und geht so sehr gegen alle menschliche Natur an, daß es lächerlich wird, von zwölf Menschen zu verlangen, daß sie über einen Punkt ganz derselben Meinung sein sollen. Aber es ist konsequent. Das Inquisitionsverfahren foltert den Angeklagten körperlich oder geistig; das Geschwornengericht erklärt den Angeklagten für heilig und foltert die Zeugen durch ein Kreuzverhör, das dem des Inquisitionsgerichts gar nichts nachgibt, ja es foltert die Geschwornen; es muß ein Verdikt haben, und wenn die Welt darüber zugrunde gehen sollte; die Jury wird mit Gefängnis bestraft, bis sie ein Verdikt gibt; und wenn sie wirklich die Kaprice haben sollte, ihren Eid halten zu wollen, so wird eine neue Jury ernannt, der Prozeß noch einmal durchgemacht, und so fort, bis entweder die Ankläger oder die Geschwornen des Kampfs müde werden und sich auf Gnade und Ungnade ergeben. Beweis genug, daß das ganze Juristentum nicht ohne die Folter bestehen kann und in allen Fällen eine Barbarei ist. Es kann aber gar nicht anders sein; wenn man mathematische Gewißheit über Dinge haben will, die keine solche Gewißheit zulassen, so muß man notwendig in Unsinn und Barbarei geraten. Die Praxis bringt wiederum an den Tag, was hinter all diesen Dingen steckt; in der Praxis macht die Jury sich's leicht und bricht ihren Eid, wie das nicht anders geht, in aller Seelenruhe. 1824 konnte eine Jury in Oxford nicht übereinkommen. Einer behauptete: schuldig; elf: nichtschuldig. Endlich wurde ein Vertrag geschlossen; der eine Dissentient schrieb auf die Anklageakte: Schuldig, und zog sich zurück; dann kam der Vorsitzer mit den andern, nahm das Papier auf und schrieb vor das Schuldig: Nicht (Wade, „British History"). – Einen andern Fall erzählt Fonblanque, Redakteur des „Examiner", in seinem Werk „England under seven Administrations". Hier konnte eine Jury auch nicht fertig werden, und zuletzt wurde zum Lose Zuflucht genommen; man nahm zwei Strohhalme und zog; welche Partei das längste zog, deren Meinung wurde adoptiert.

Da wir einmal bei den juristischen Institutionen sind, so können wir, um den Überblick über den Rechtszustand Englands zu vervollständigen, uns die Sache noch etwas genauer ansehen. Der englische Strafkodex ist bekanntlich der strengste in Europa. Noch 1810 gab er an Barbarei der Carolina[93] nichts nach; Verbrennen, Rädern, Vierteilen, Herausnehmen der Eingeweide bei lebendigem Leibe usw. waren sehr beliebte Kategorien. Seitdem sind zwar die empörendsten Scheußlichkeiten abgeschafft, aber noch immer stehen eine Menge Roheiten und Infamien unangetastet auf dem Statutenbuch. Die Todesstrafe steht auf sieben Verbrechen (Mord, Hochverrat, Notzucht, Sodomie, Einbruch, Raub mit Gewalt und Brandstiftung mit der Absicht zu

morden), und auch auf diese Zahl ist die früher noch viel ausgedehntere Todesstrafe erst 1837 beschränkt worden; und außer ihr kennt das englische Strafgesetz noch zwei ausgesucht barbarische Strafarten – Transportation oder Vertierung durch Gesellschaft und einsame Einsperrung oder Vertierung durch Einsamkeit. Beide könnten nicht grausamer und niederträchtiger ausgesucht sein, um die Opfer des Gesetzes mit systematischer Konsequenz körperlich, intellektuell und moralisch zu verderben und sie unter die Bestie herabzudrücken. Der transportierte Verbrecher gerät in einen solchen Abgrund von Demoralisation, von ekelhafter Bestialität, daß die beste Natur darin in sechs Monaten unterliegen muß; wer Lust hat, die Berichte von Augenzeugen über Neusüdwales und Norfolk-Island zu lesen, wird mir recht geben, wenn ich behaupte, daß alles oben Gesagte noch lange nicht an die Wirklichkeit reicht. Der einsam Eingesperrte wird wahnsinnig gemacht; das Mustergefängnis in London hatte nach drei Monaten seines Bestehens schon drei Wahnsinnige an Bedlam[228] abzugeben, von dem religiösen Wahnsinn, der gewöhnlich noch für Sinn gilt, gar nicht zu reden.

Die Strafgesetze gegen politische Verbrechen sind fast genau in denselben Ausdrücken abgefaßt wie die preußischen; besonders die „Aufreizung zur Unzufriedenheit" (exciting discontent) und „aufrührerische Sprache" (seditious language) kommen in derselben unbestimmten Fassung vor, die dem Richter und der Jury einen so weiten Spielraum lassen. Die Strafen sind auch hier strenger als anderswo; Transportation ist die Hauptkategorie.

Wenn diese strengen Strafen und diese unbestimmten politischen Verbrechen in der Praxis nicht so viel auf sich haben, als nach dem Gesetz scheinen sollte, so ist dies einerseits der Fehler des Gesetzes selbst, das in einer solchen Verwirrung und Unklarheit steckt, daß ein geschickter Advokat überall Schwierigkeiten zugunsten des Angeklagten erheben kann. Das englische Gesetz ist entweder gemeines Recht (common law), d.h. ungeschriebenes Recht, wie es zu der Zeit existierte, von welcher an man anfing die Statute zu sammeln, und später von juristischen Autoritäten zusammengestellt wurde; dies Recht ist natürlich in den wichtigsten Punkten ungewiß und zweifelhaft; oder Statutarrecht (statute law), das in einer unendlichen Reihe einzelner, seit fünfhundert Jahren gesammelten Parlamentakten besteht, die sich gegenseitig widersprechen und an die Stelle eines „Rechtszustandes" einen vollkommen rechtlosen Zustand stellen. Der Advokat ist hier alles; wer seine Zeit recht gründlich an diesen juristischen Wirrwarr, an dies Chaos von Widersprüchen verschwendet hat, ist in einem englischen Gerichtshofe allmächtig. Die Unsicherheit des Gesetzes führte natürlich zum Autoritätsglauben an die Entscheidungen früherer Richter in ähnlichen

Fällen, und hierdurch wird sie nur schlimmer gemacht, denn diese Entscheidungen widersprechen sich ebenfalls, und das Resultat der Untersuchung hängt wieder von der Belesenheit und Geistesgegenwart des Advokaten ab. Andrerseits ist die Bedeutungslosigkeit des englischen Strafgesetzes aber wiederum bloß Gnade etc., Rücksicht auf die öffentliche Meinung, die zu nehmen die Regierung durch das Gesetz gar nicht gebunden ist; und daß die Legislatur gar nicht gesonnen ist, dies Verhältnis zu ändern, zeigt die heftige Opposition gegen alle Gesetzreformen. Aber man vergesse nie, daß der Besitz herrscht und daß daher diese Gnade nur gegen „respektable" Verbrecher ausgeübt wird; auf den Armen, den Paria, den Proletarier fällt die ganze Wucht der gesetzlichen Barbarei, und kein Hahn kräht danach.

Diese Begünstigung des Reichen ist aber auch im Gesetze ausdrücklich ausgesprochen. Während alle schweren Verbrechen mit den schwersten Strafen belegt sind, stehen Geldstrafen auf fast allen untergeordneteren Vergehen, Geldstrafen, die natürlich für Arme und Reiche dieselben sind, aber dem Reichen wenig oder nichts anhaben können, während der Arme sie in neun Fällen aus zehnen nicht bezahlen kann und dann ohne weiteres in „default of payment" ein paar Monate auf die Tretmühle geschickt wird. Man lese nur die Polizeiberichte im ersten besten englischen Tagblatte, um sich von der Wahrheit dieser Behauptung zu überzeugen. Die Mißhandlung der Armen und die Begünstigung der Reichen in allen Gerichtshöfen ist so allgemein, wird so offen, so unverschämt betrieben und so schamlos von den Zeitungen berichtet, daß man selten eine Zeitung ohne innere Empörung lesen kann. So ein Reicher wird immer mit einer ungemeinen Höflichkeit behandelt, und so brutal sein Vergehen auch gewesen sein mag, so „tut es den Richtern doch stets sehr leid", daß sie ihn in eine gewöhnlich höchst lumpige Geldstrafe zu verurteilen haben. Die Verwaltung des Gesetzes ist in dieser Hinsicht noch viel unmenschlicher als das Gesetz selbst; „Law grinds the poor, and rich men rule the law"[1] und „there is one law for the poor, and another for the rich"[2] sind vollkommen wahre und längst sprichwörtlich gewordene Ausdrücke. Aber wie kann das anders sein? Die Friedensrichter wie die Geschwornen sind selbst reich, sind aus der Mittelklasse genommen und daher parteilich für ihresgleichen und geborne Feinde der Armen. Und wenn der soziale Einfluß des Besitzes, der jetzt nicht erörtert werden kann, in Betracht genommen wird, so kann sich wahrlich kein Mensch über einen so barbarischen Stand der Dinge wundern.

[1] „Das Gesetz drückt die Armen, und die Reichen beherrschen das Gesetz" – [2] „es gibt ein Gesetz für die Armen und ein anderes für die Reichen"

Von der *direkt* sozialen Gesetzgebung, in der die Niederträchtigkeit kulminiert, wird später die Rede sein. An dieser Stelle könnte sie ohnehin nicht in ihrer vollen Bedeutung dargestellt werden.

Fassen wir das Resultat dieser Kritik des englischen Rechtszustandes zusammen. Was vom Standpunkte des „Rechtsstaats" aus dagegen gesagt werden kann, ist höchst gleichgültig. Daß England keine offizielle Demokratie ist, kann *uns* nicht gegen seine Institutionen einnehmen. Für uns hat nur das *eine* Wichtigkeit, das sich uns überall gezeigt hat: daß Theorie und Praxis im schreiendsten Widerspruch stehen. Alle Mächte der Verfassung, Krone, Oberhaus und Unterhaus, haben sich vor unsern Augen aufgelöst; wir haben gesehen, daß die Staatskirchen und alle sogenannten angebornen Rechte der Engländer leere Namen sind, daß selbst das Geschwornengericht in der Wirklichkeit nur ein Schein ist, daß das Gesetz selbst keine Existenz hat, kurz, daß ein Staat, der sich auf eine genau bestimmte, gesetzliche Basis gestellt hat, diese seine Basis verleugnet und mißhandelt. Der Engländer ist nicht frei durch das Gesetz, sondern trotz dem Gesetze, wenn er überhaupt frei sein soll.

Wir haben ferner gesehen, welch ein Wust von Lügen und Unsittlichkeit aus diesem Zustande folgt; man fällt vor leeren Namen nieder und verleugnet die Wirklichkeit, man will von ihr nichts wissen, sträubt sich gegen die Anerkennung dessen, was wirklich existiert, was man selbst geschaffen hat; man belügt sich selbst und führt eine konventionelle Sprache mit künstlichen Kategorien ein, deren jede ein Pasquill auf die Wirklichkeit ist, und klammert sich ängstlich an diese hohlen Abstraktionen an, um sich nur ja nicht gestehen zu müssen, daß es im Leben, in der Praxis sich um ganz andre Dinge handelt. Die ganze englische Verfassung und die ganze konstitutionelle öffentliche Meinung ist nichts als eine große Lüge, die durch eine Anzahl kleiner Lügen immer wieder unterstützt und verdeckt wird, wenn sie hier oder da in ihrem wahren Wesen etwas zu offen an den Tag kommt. Und selbst wenn man zur Einsicht kommt, daß all dies Gemächte eitel Unwahrheit und Fiktion ist, selbst dann hält man noch fest daran, ja fester als je, damit nur ja die leeren Worte, die paar sinnlos zusammengestellten Buchstaben nicht auseinanderfallen, denn diese Worte sind ja eben die Angeln der Welt, und mit ihnen müßte die Welt und die Menschheit in die Nacht der Verwirrung stürzen! Man kann sich von diesem Gewebe von offener und versteckter Lüge, von Heuchelei und Selbstbetrug nur mit einem gründlichen Ekel abwenden.

Kann ein solcher Zustand von Dauer sein? Kein Gedanke daran. Der Kampf der Praxis gegen die Theorie, der Wirklichkeit gegen die Abstraktion, des Lebens gegen hohle Worte ohne Bedeutung, mit einem Wort, des

Menschen gegen die Unmenschlichkeit muß sich entscheiden, und auf welcher Seite der Sieg sein wird, unterliegt keiner Frage.

Der Kampf ist bereits da. Die Konstitution ist in ihren Grundfesten erschüttert. Wie die nächste Zukunft sich gestalten wird, geht aus dem Gesagten hervor. Die neuen, fremdartigen Elemente in der Verfassung sind demokratischer Natur; auch die öffentliche Meinung, wie sich zeigen wird, entwickelt sich nach der demokratischen Seite hin; die nächste Zukunft Englands wird die Demokratie sein.

Aber was für eine Demokratie! Nicht die der französischen Revolution, deren Gegensatz die Monarchie und der Feudalismus war, sondern *die* Demokratie, deren Gegensatz die Mittelklasse und der Besitz ist. Dies zeigt die ganze vorhergehende Entwicklung. Die Mittelklasse und der Besitz herrschen; der Arme ist rechtlos, wird gedrückt und geschunden, die Konstitution verleugnet, das Gesetz mißhandelt ihn; der Kampf der Demokratie gegen die Aristokratie in England ist der Kampf der Armen gegen die Reichen. Die Demokratie, der England entgegengeht, ist eine *soziale* Demokratie.

Aber die bloße Demokratie ist nicht fähig, soziale Übel zu heilen. Die demokratische Gleichheit ist eine Chimäre, der Kampf der Armen gegen die Reichen kann nicht auf dem Boden der Demokratie oder der Politik überhaupt ausgekämpft werden. Auch diese Stufe ist also nur ein Übergang, das letzte rein politische Mittel, das noch zu versuchen ist und aus dem sich sogleich ein neues Element, ein über alles politische Wesen hinausgehendes Prinzip entwickeln muß.

Dies Prinzip ist das des Sozialismus.



Anhang und Register

Anmerkungen

1 Mit dem Artikel „*Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*" begann Marx seine publizistische Tätigkeit. Die Veröffentlichung der preußischen Zensurinstruktion vom 24. Dezember 1841 veranlaßte Marx, sich an der politischen Auseinandersetzung über die Notwendigkeit der Pressefreiheit und über den Charakter der preußischen Zensurgesetzgebung zu beteiligen. Er schrieb den Artikel in der Zeit von Anfang Februar bis zum 10. Februar 1842.

Die in dem Artikel behandelte Frage der Pressefreiheit widerspiegelte die zu Beginn der vierziger Jahre immer stärker werdenden Forderungen der liberalen und demokratischen Bewegung in Deutschland. Die neue Zensurinstruktion rief bei vielen Liberalen zunächst die Illusion hervor, daß sie der Beginn einer neuen Ära sei, tatsächlich hielt sie jedoch die reaktionäre preußische Zensur nicht nur aufrecht, sondern verschärfte sie noch.

Der Artikel wurde im ersten Band der von Arnold Ruge in der Schweiz herausgegebenen „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" veröffentlicht, der im Februar 1843 herauskam. Am 26. und 28. März 1843 erschien in der „Mannheimer Abendzeitung" unter dem Titel „Tendenz-Censur" ein Teilabdruck. Mit den „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" wurden 1851 die „Gesammelten Aufsätze von Karl Marx", herausgegeben von Hermann Becker, eröffnet. 3

2 *Timeo Danaos et dona ferentes.* (Ich fürchte die Danaer, selbst wenn sie Geschenke bringen.) – Zitat aus Virgils „Aeneis", 2,49. 3

3 Die am 24. Dezember erlassene Zensurinstruktion wurde am 27. Dezember 1841 im Mitteilungsblatt der Regierung zum erstenmal veröffentlicht. Die preußischen Tageszeitungen publizierten sie in der ersten Januarhälfte 1842. Da die von Marx benutzte Quelle nicht ermittelt wurde, erfolgt der Nachweis der Zitate nach der „Cirkular-Verfügung an sämmtliche Königl. Oberpräsidien, die Handhabung der Censur betreffend, vom 24. Dezember 1841", veröffentlicht im „Ministerial-Blatt für die gesammte innere Verwaltung in den Königlich Preußischen Staaten", Berlin, 2. Jg., Nr. 15 vom 27. Dezember 1841. 3 28 172 191

4 Es handelt sich um die „Verordnung, wie die Zensur der Druckschriften nach dem Beschluß des deutschen Bundes vom 20sten September d. J. auf fünf Jahre einzurichten ist. Vom 18ten Oktober 1819", die in der „Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preußischen Staaten", Berlin 1819, veröffentlicht ist. 3 191

5 *Verum index sui et falsi.* (Die Wahrheit ist der Prüfstein ihrer selbst und der Unwahrheit.) – Abgeleitetes Zitat aus Spinozas „Ethica", pars secunda, „De natura et origine mentis", propositio XLIII, scholium. 6

[6] Johann Wolfgang von Goethe, „Rechenschaft". 6

[7] Friedrich von Schiller, „Über naive und sentimentalische Dichtung". 6

[8] Laurence Sterne, „The life and opinions of Tristram Shandy, Gentleman", London 1793, vol. I, ch. XI. 7

[9] „*tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux*" („alle Gattungen von Menschen sind gut, mit Ausnahme der langweiligen") – Zitat aus dem Vorwort der Komödie „L'enfant prodigue" von Voltaire. 8

[10] Die Gründungsakte des Deutschen Bundes (Deutsche Bundesakte) vom 8. Juni 1815, in der die Unabhängigkeit der 34 deutschen Staaten und damit die politische Macht der deutschen Fürsten bestätigt wurde, enthielt in Art. 18 das Versprechen, daß der Bundestag sich bei seiner ersten Zusammenkunft mit der „Abfassung gleichförmiger Verfügungen über die Preß-Freiheit" beschäftigen werde. Der Bundestag, die oberste Repräsentation des Deutschen Bundes, verwirklichte die Pressefreiheit nicht. 9

[11] *Lettres de cachet* sind im Namen oder im Auftrag der Könige von Frankreich geschriebene und versiegelte Briefe, durch die Personen ohne Urteil in die Bastille oder in ein anderes Staatsgefängnis eingekerkert oder des Landes verwiesen wurden. Seit Ludwig XIV. wurden sie vor allem zur Verhaftung oder Verbannung von politischen Gegnern mißbraucht. Durch ein Dekret der französischen Nationalversammlung vom 23. Juni 1789 wurden die lettres de cachet verboten. 11

[12] Durch die Verhaftung des Erzbischofs von Köln im November 1837 war zwischen dem protestantisch-preußischen Staat und der katholischen Kirche erneut ein Konflikt entstanden (Kölner Wirren). Der Erzbischof von Köln, Clemens August Freiherr von Droste-Vischering, hatte Ehen zwischen Katholiken und Protestanten nur dann die kirchliche Weihe gestattet, wenn das Versprechen abgelegt wurde, die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen. Das widersprach den preußischen Staatsgesetzen. In diesen war festgelegt, daß bei Ehen zwischen Katholiken und Protestanten die Konfession des Vaters maßgebend ist. In der darauf folgenden mehrjährigen Auseinandersetzung ging es um das Verhältnis der katholischen Kirche zum preußischen Staat. Unter Friedrich Wilhelm IV. wurde im Mai 1842 nach langwierigen Verhandlungen zwischen preußischen Diplomaten und Papst Gregor XVI. der Konflikt beigelegt. Er endete de facto mit einer Kapitulation der preußischen Regierung vor der katholischen Kirche. 12 449

[13] Christoph Martin Wieland, „Der neue Amadis", Teil 2, 17. Gesang. 17

[14] Miguel de Cervantes Saavedra, „Don Quijote", Teil 4, Kap. 47. 18

[15] *Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet.* (Seltenes Glück der Zeiten, in denen man denken kann, was man will, und sagen kann, was man denkt.) – Zitat aus Tacitus' „Historiae", liber I,1. 27

[16] Den Artikel „*Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags*" schrieb Marx zwischen dem 26. März und 26. April 1842. Mit ihm begann seine Mitarbeit an der „Rheinischen Zeitung". Marx beabsichtigte, die Debatten des 6. Rheinischen Provinziallandtags, der vom 23. Mai bis 25. Juli 1841 in Düsseldorf getagt hatte, in vier Artikeln zu analysieren: über die Fragen der Pressefreiheit, über den Konflikt zwischen dem preußischen Staat und der katholischen Kirche wegen der Verhaftung des Erzbischofs von Köln (siehe Anm. 12), über den Entwurf des Holzdiebstahlsgesetzes und über den Gesetzentwurf zur Beschränkung der Parzellierung des Grundbesitzes in der Rheinprovinz. In der „Rheinischen Zeitung" wurden nur der vor-

liegende erste und der dritte Artikel (siehe vorl. Band, S. 109–147) veröffentlicht. Den Artikel über die Kölner Wirren unterdrückte die Zensur, und ob Marx einen vierten Artikel geschrieben hat, ist nicht bekannt.

Mit den „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen" setzte Marx die in den „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" begonnene Auseinandersetzung fort. Die Konfrontation der Abgeordneten des Landtags mit der Forderung nach Pressefreiheit, erzwungen durch Petitionen aus einigen Städten der Rheinprovinz, ermöglichte es Marx, den Widerspruch zwischen feudalständischer Vertretung und den politischen Erfordernissen der Zeit nachzuweisen. Anlaß für die Auseinandersetzung waren drei Artikel aus der „Allgemeinen Preußischen Staats-Zeitung" vom 16., 19. und 26. März 1842, in denen versucht wurde nachzuweisen, daß die preußischen Zeitungen mit den vom König gewährten Zensurerleichterungen nichts anfangen könnten. Der Artikel vom 26. März behauptete, die politische Journalistik habe bisher kein Interesse für die Landtagsdebatten gezeigt.

Erstmalig abgedruckt wurde Marx' Artikel in der „Rheinischen Zeitung" Nr. 125 vom 5. Mai 1842 (vorl. Band, S. 28–33), Nr. 128 vom 8. Mai 1842 (vorl. Band, S. 33–41), Nr. 130 vom 10. Mai 1842 (vorl. Band, S. 41–50), Nr. 132 vom 12. Mai 1842 (vorl. Band, S. 50–60), Nr. 135 vom 15. Mai 1842 (vorl. Band, S. 60–66) und Nr. 139 vom 19. Mai 1842 (vorl. Band, S. 66–77). Er fand großes Interesse in breiten Kreisen. Versuche von Arnold Ruge, einige Stellen nachzudrucken, wurden durch die Zensur verhindert. Er veröffentlichte sie dann, erheblich redigiert und mit einer Vorbemerkung versehen, unter dem Titel „Die Rheinische Zeitung über Preßfreiheit" in den „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik". Im Jahre 1851 wurde der Artikel fast vollständig im Heft 1 der „Gesammelten Aufsätze von Karl Marx", herausgegeben von Hermann Becker, abgedruckt. Der nach der Ausgabe von Becker wiedergegebene Text endet vorl. Band, Seite 67, Zeile 7. 28

17 Die Landstände der Provinzen (Provinziallandtage) wurden in Preußen in den Jahren 1823 und 1824 gebildet. Sie bestanden 1. aus Vertretern des Fürstenstandes, 2. aus Vertretern der Ritterschaft, 3. aus Vertretern der Städte und 4. aus Vertretern der Landgemeinden. Der Wahlzensus und die Bedingung, daß die Teilnahme an den Wahlen vom Besitz an Grundeigentum abhängig war, sicherte dem Adel die Mehrheit der Vertretung. Mit den Landtagen wurden statt der in den Befreiungskämpfen gegen Napoleon versprochenen Verfassung für Gesamtpreußen in den acht preußischen Provinzen Vertretungen geschaffen, die ihrer sozialen Zusammensetzung wie ihrer politischen Funktion nach Instrumente der preußischen Aristokratie waren. Sie wurden vom König einberufen, ihre Kompetenzen erstreckten sich in erster Linie auf Gesetzentwürfe und Anträge, die die jeweilige Provinz betrafen. Gesamtstaatliche Belange konnten nur beraten werden, wenn eine Debatte darüber vom König angewiesen worden war. Die Provinziallandtage konnten nur begutachten, nicht beschließen. Seit 1827 wurden sie für alle preußischen Provinzen in unregelmäßigen Abständen vom preußischen König einberufen. 28 161

18 Hier und auf den folgenden Seiten zitiert Marx aus den Artikeln „Die Wirkungen der Censur-Verfügung vom 24. Dezember 1841", „Die Besprechung inländischer Angelegenheiten, ihre Ausdehnung und natürlichen Bedingnisse" und „Die inländische Presse und die inländische Statistik", die in der „Allgemeinen Preußischen Staats-Zeitung" vom 16., 19. und 26. März 1842 veröffentlicht waren. 28

19 Johann Wolfgang von Goethe, „Iphigenie auf Tauris", 1. Aufzug, 3. Auftritt. 29

20 Marx meint hier den Ausspruch Heraklits, der als Fragment von mehreren antiken Autoren in verschiedener Form überliefert ist: „Trockene Seele – weiseste und beste". 31

[21] Friedrich von Schiller, „Die Worte des Glaubens". 32

[22] Nach Johann Wolfgang von Goethe, „Falconet und über Falconet". 33

[23] Während des 6. Rheinischen Provinziallandtags veröffentlichte die „Düsseldorfer Zeitung" zusammenfassende Berichte über die Verhandlungen. Nach Beendigung des Landtags wurde das gesamte Protokoll in einer kleinen Auflage für den persönlichen Gebrauch der Abgeordneten gedruckt. Dieses als Manuskript gedruckte Exemplar der „Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags", Coblenz 1841, benutzte Marx weitgehend für seine Arbeit an diesem Artikel. 34 109

[24] Gemeint ist die historische Rechtsschule, eine Richtung in der Geschichts- und Rechtswissenschaft, die am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland entstanden war. Ihre Vertreter Gustav Hugo und Friedrich Carl von Savigny versuchten die Privilegien des Adels und die Existenz feudaler Institutionen durch ewige historische Traditionen zu rechtfertigen. Eine Einschätzung dieser Schule gibt Marx in den Artikeln „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule" und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (vorl. Band, S. 78–85 und 378–391). 34 380

[25] William Shakespeare, „Ein Sommernachtstraum", V. Akt, 1. Szene. 35 292

[26] Holland und Belgien wurden 1815 durch Beschluß des Wiener Kongresses zwangsweise zum Königreich der Niederlande vereinigt. In der bürgerlich-nationalen Revolution von 1830 erkämpfte Belgien seine nationale Selbständigkeit. 37

[27] John Law gründete 1716 in Paris eine Privatbank, die 1718 zu einer Staatsbank umgewandelt wurde. Diese Bank gab unbegrenzt ungedeckte Banknoten aus und wollte damit den Reichtum des Landes vermehren. Es entwickelte sich ein üppiger Börsenschwindel und eine Spekulation von ungeheurem Ausmaß. 1720 ging die Lawsche Staatsbank bankrott. 38

[28] „Die Bibel. Das Neue Testament", Evangelium des Matthäus, 7, 16. 40

[29] „Die Bibel. Das Neue Testament", Evangelium des Matthäus, 25, 32–33. 40

[30] „Die Bibel. Das Alte Testament", Hosea, 5,12. 40

[31] *„Noli me tangere!"* („Rühr mich nicht an!") – Zitat aus „Die Bibel. Das Neue Testament", Evangelium des Johannes, 20,17. 42

[32] *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.* (So will ich, so befehle ich, es steht statt des Grundes der Wille.) – Zitat aus Juvenalis' „Satirae", 6,223. 42

[33] Ludwig Uhland, „Die Rache". 50

[34] *Kuas* sind Symbole der alten chinesischen Philosophie, die die Bedeutung von abstrakten Kategorien haben. Die Grundfiguren sind eine horizontale Linie (das Vollkommene, das Männliche, die Einheit) und eine gebrochene, horizontale Linie (das Unvollkommene, das Weibliche, die Negation). Aus der Verbindung dieser Grundfiguren zu vier Paaren entstehen vier Zeichen für die Materie. Die Verbindung dieser Grundfiguren zu acht Zeichen mit je drei Linien sind die Kuas. Sie bedeuten Himmel, reines Wasser, Feuer, Donner, Wind, gemeines Wasser, Berge und Erde. 51

[35] Das *griechische Feuer* ist ein sich selbst entzündender Brandsatz, der entweder als brennender Strahl aus Spritzen oder in Gefäßen mittels Wurfmaschinen gegen den Feind geschleudert wurde. Da es mit Wasser nicht zu löschen war, wurde es bevorzugt im Seekrieg verwendet. 56

[36] Charles de Montesquieu, „De l'esprit des loix", Amsterdam, Leipzig 1763, t. 1, liv. 5, chap. 14. 57

[37] Niccolò Machiavelli, „Vom Staate oder Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Tit. Livius", Karlsruhe 1832. 57

[38] *Edite, bibite!* (Gegessen, getrunken!) – Diese Worte stammen aus dem Kehrreim eines im 18. Jahrhundert entstandenen Studentenliedes. 61

[39] „Die Bibel. Das Alte Testament", 1. Buch Mose. 64 65

[40] Dieser Ausspruch des Abgeordneten Maximilian von Loe stammt aus der Debatte über die Wählbarkeit der Abgeordneten des vierten Standes. Durch Verordnungen aus den Jahren 1835 und 1836 waren Regierungsbeamte, Advokaten, Notare u. ä. Personen aus den Landgemeinden nicht mehr wählbar, weil der selbstbewirtschaftete Grundbesitz nicht die Haupterwerbsquelle war. Der Abgeordnete von Loe verteidigte unter Berufung auf das Wesen der Ständerepräsentation die Einschränkung der Wählbarkeit der Abgeordneten des vierten Standes. 65

[41] Hier und auf der folgenden Seite zitiert Marx aus Friedrich Rückerts Buch „Die Verwandlung des Ebu Seid von Seru'g oder die Maka'men des Hari'ri", Th. 1, Stuttgart 1826, S. 367 und 365. 66

[42] Hier endet die Wiedergabe des Textes nach den „Gesammelten Aufsätzen von Karl Marx", herausgegeben von Hermann Becker (siehe auch Anm. 16). 67

[43] „Die Bibel. Das Neue Testament", Apostelgeschichte des Lukas, 5,29. 71

[44] Plutarchus Chaeronensis, „*Vitae parallelae*", *Solon*. 73

[45] In Nordamerika waren zwei Gefängnissysteme vorherrschend. Nach dem solitary-system wurden die Gefangenen Tag und Nacht in Einzelhaft gehalten, nach dem silent-system wurde zwar die Tagesarbeit gemeinsam durchgeführt, es war aber bei strengster Strafe verboten, Gespräche zu führen. 76

[46] Der Oberpräsident der Rheinprovinz hatte verfügt, daß ihm in seiner Eigenschaft als Landtagskommissar die zur Veröffentlichung in der Presse bestimmten Berichte über die Verhandlungen zur Durchsicht vorgelegt werden müssen. Der Landtag beschloß, daß „die Mittheilung der Berichte an den Landtags-Commissar keine Bedenken errege, von einer Censur derselben jedoch keine Rede sein könne". 76

[47] Thucydides, „Geschichte des Peloponnesischen Kriegs", Abth. 1, Bd. 2, Stuttgart 1827, S. 194. 77

[48] Herodot von Halikarnaß, „Geschichte", Abth. 2, Bd. 8, Stuttgart 1831, S. 940/941. 77

[49] Den Artikel „*Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*" schrieb Marx in der Zeit zwischen Ende Juli bis etwa 6. August 1842. Im Frühjahr 1842 war die Auseinandersetzung mit der historischen Rechtsschule (siehe Anm. 24), die sowohl in der politischen Zielstellung wie in ihren philosophischen Grundlagen im Gegensatz zur Rechtsphilosophie Hegels und zu den Auffassungen der Junghegelianer stand, zu einer aktuellen politischen Aufgabe geworden. Der profilierteste Vertreter dieser Schule, Friedrich Carl von Savigny, hatte vom preußischen König den Auftrag erhalten, durch Revision einer Reihe geltender Gesetze die feudalen Rechtsverhältnisse zu festigen. Ende Juni und im Juli 1842 wurden die ersten Ergebnisse dieser Bestrebungen bekannt und in der Presse besprochen.

Marx' Artikel erschien unvollständig am 9. August 1842 in der „Rheinischen Zeitung". „Das Kapitel von der Ehe" (siehe vorl. Band, S. 82/83) hatte die Zensur gestrichen. Dieses Kapitel wird in der vorliegenden Ausgabe nach einer Abschrift gebracht, die Mitte der zwanziger Jahre vom Original der inzwischen verschollenen Handschrift angefertigt worden war. 78

[50] Gustav Hugo, „Lehrbuch eines civilistischen Cursus. Zweyter Band, welcher das Naturrecht,

als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des PrivatRechts, enthält", 4., sehr veränd. Ausg., Berlin 1819. 78

[51] Gemeint ist die Schrift Friedrich Carl von Savignys zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Gustav Hugos, „Der zehente Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft", Berlin 1838. 79

[52] William Shakespeare, „Hamlet", II. Akt, 2. Szene. 79

[53] Gemeint ist ein Brauch, der früher bei den Rasbuten (auch Radschputen oder Rajputen) bestand; Rasbuten nennen sich die angeblichen Nachkommen der Kschatrija – der alten Kriegerkaste in Indien. 80

[54] Benjamin Constant, „De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements", t. 1, 2. éd., Paris 1826, p. 172/173. 82

[55] Das *Junge Deutschland* war eine Bewegung liberal gesinnter Schriftsteller und Kritiker, die sich in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in Deutschland herausbildete und zeitweise unter dem Einfluß von Heinrich Heine und Ludwig Börne stand. Die Schriftsteller des Jungen Deutschland (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt u. a.), die in ihren belletristischen und publizistischen Werken die oppositionellen Stimmungen des Kleinbürgertums widerspiegelten, traten für Gewissens- und Pressefreiheit ein. Die Anschauungen des Jungen Deutschland waren durch ideologische Unreife und politische Unbestimmtheit gekennzeichnet; die meisten seiner Anhänger entarteten bald zu bürgerlichen Liberalen. Nach 1848 zerfiel die Gruppe.

In seinem Kapitel über die Ehe spielt Marx auf die Forderung nach freier Liebe durch einige Schriftsteller des Jungen Deutschland an. 83 428

[56] Anspielung auf Friedrich Carl von Savignys Buch „Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", Heidelberg 1814, und auf die 1842 erfolgte Berufung Savignys zum Minister für Revision der preußischen Gesetzgebung. 84

[57] *codices rescripti* sind Papyrus- oder Pergamenthandschriften, die, nachdem der ursprüngliche Text beseitigt worden war, erneut beschrieben wurden. Die Wiederherstellung des alten Textes durch chemische Mittel führte nicht selten zur Entdeckung verschollener Handschriften. 85

[58] Mit dem Aufsatz „*Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung'*" begann Marx eine Polemik gegen die „Kölnische Zeitung". Er schrieb diesen Artikel zwischen dem 28. Juni und dem 3. Juli 1842. Die „Kölnische Zeitung" vertrat zu jener Zeit die ökonomischen Forderungen der rheinischen Bourgeoisie, kritisierte aber die von der „Rheinischen Zeitung" vertretene bürgerlich-demokratische Opposition. Marx' Polemik war durch einen am 28. Juni 1842 in der „Kölnischen Zeitung" veröffentlichten Leitartikel von Karl Hermes veranlaßt, dessen Beiträge im wesentlichen die politische Tendenz der „Kölnischen Zeitung" bestimmten. In seinem Leitartikel denunzierte Hermes die politische Haltung der Tagespresse – gemeint war die „Rheinische Zeitung" –, die den Junghegelianern ihre Spalten zur Verfügung stelle, und forderte die Zensur auf, die junghegelianische Kritik am preußischen Staat und an der christlichen Religion in den politischen Zeitungen zu verbieten. Marx verurteilte in seiner Polemik diese offene Denunziation und ging grundsätzlich auf die zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse notwendige Wechselwirkung zwischen Politik und Philosophie ein. 86

[59] Marx zitiert Lucian vermutlich nach der Übersetzung von August Pauly, „Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen", Abth. 1, Bd. 2, Stuttgart 1827, S. 176. Im Zitat ersetzte Marx den römischen Gott Merkur durch den ihm entsprechenden griechischen Gott Hermes. 86

[60] Gemeint ist der Leitartikel von Karl Heinrich Hermes „Köln, 23. Juni", veröffentlicht in der „Kölnischen Zeitung" vom 24. Juni 1842. 88

[61] Die epikureische, stoische und skeptische Philosophie entstand in der Periode einer tiefgreifenden Krise der antiken Sklavenhaltergesellschaft. Die ökonomischen, sozialen und politischen Konflikte bewirkten eine verstärkte Beschäftigung der Philosophie mit den Werten des individuellen Lebens, mit Fragen der Freiheit des Individuums. Der Ethik galt deshalb das Hauptinteresse der Epikureer, Stoiker und Skeptiker. Allen gemeinsam war das Streben nach Glückseligkeit, als deren wichtigste Voraussetzung die Seelenruhe erklärt wurde. Weg und Mittel, die Glückseligkeit zu erlangen, wurden wegen unterschiedlicher weltanschaulicher Positionen jeweils auf andere Weise bestimmt. 91

[62] Unter *Alexandrinischer Schule* verstand Marx den Neuplatonismus, die letzte bedeutende Richtung der griechischen Philosophie. Dieser vereinigte in sich vorwiegend platonische, aber auch aristotelische, stoische und pythagoräische philosophische Lehren, zu denen religiöse, mythologische und magische Vorstellungen vornehmlich orientalischer Herkunft hinzutraten. Im Neuplatonismus wurde die Philosophie eine Erlösungslehre von religiösem Gehalt. In Auseinandersetzung mit der christlichen Religion und der wissenschaftlichen Entwicklung wurde die griechische Mythologie allegorisch gedeutet. 92

[63] Der römische Kaiser Julianus versuchte als Anhänger des Neuplatonismus in Auseinandersetzung mit dem Christentum das Heidentum wiederherzustellen. 92

[64] *„verum est, quia absurdum est"* („es ist wahr, weil es absurd ist") – Zitat frei nach Tertullianus' „De carne Christi", 5,4. 92

[65] Die *Vedas*, heilige Schriften der Inder, sind der älteste Teil der indischen Literatur. Sie sind die Grundlage der indischen Religion und Philosophie. Sie umfassen Götterhymnen, Opfergesänge, Riten, Zauber- und Opferformeln. Hinzu kommen Erläuterungsschriften, die religiöse Vorschriften, aber auch theologische und philosophische Lehren enthalten. Die Vedas wurden anfangs durch die Brahmanen nur mündlich vermittelt. 93

[66] Es handelt sich um die *Charte Constitutionelle*, die nach der französischen Julirevolution (siehe Anm. 143) im August 1830 angenommen wurde und die Verfassung der Julimonarchie war. 94

[67] Das *Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794 war eine Zusammenfassung des Handels-, Wechsel-, See-, Versicherungs-, Straf-, Kirchen-, Staats- und Verwaltungsrechts. Es verankerte den rückständigen Charakter des feudalen Preußen in der Rechtsprechung und galt in wesentlichen Teilen bis zur Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches im Jahre 1900. 94 148 246 450

[68] Der *Code Napoléon*, das französische Zivilgesetzbuch, 1807 aus dem 1804 erlassenen Code Civil des Français hervorgegangen, behielt im wesentlichen die Errungenschaften der Französischen Revolution bei und stand auf dem Boden der formalen bürgerlichen Gleichheit. Der Code Napoléon wurde auch in den von Frankreich eroberten Gebieten West- und Südwestdeutschlands eingeführt. In der Rheinprovinz blieb er auch nach der Vereinigung mit Preußen (1815) im wesentlichen gültig. 95 428

[69] William Shakespeare, „König Lear", II. Akt, 2. Szene. 96

[70] Karl Heinrich Hermes hatte während seines Theologie- und Philologiestudiums in Berlin und Breslau (Wrocław) in den Jahren 1818/1819 an der oppositionellen Studentenbewegung teilgenommen. 1824 war ihm in Breslau wegen seiner Mitgliedschaft in der Deutschen Burschenschaft eine Dozentur verweigert worden. 97

[71] *Korybanten und Kabyren* sind Gestalten der griechischen Sage, dämonische Wesen, die elementare Naturkräfte verkörperten. Ihnen soll Rhea das Zeuskind zur Rettung anvertraut haben. Sein Vater Kronos pflegte alle Nachkommen zu verschlingen, weil er fürchtete, von diesen gestürzt zu werden. Mit wildem Tanz, Waffengeklirr und lärmendem Geschrei übertönten die Dämonen das Geschrei des Kindes, damit Kronos es nicht höre. 98

[72] „Die Bibel. Das Neue Testament", 1. Brief des Paulus an die Korinther, 6,7–8. 101

[73] „Die Bibel. Das Neue Testament", Evangelium des Matthäus, 5,39, und Evangelium des Lukas, 6,29. 101

[74] „Die Bibel. Das Neue Testament", Evangelium des Matthäus, 22,21, Evangelium des Markus, 12,17, und Evangelium des Lukas, 20,25. 101

[75] Die *Heilige Allianz* war ein konterrevolutionärer Bund europäischer Monarchen, der 1815 zur Unterdrückung der revolutionären Bewegungen und zur Aufrechterhaltung der feudalmonarchistischen Regierungen in Europa geschaffen worden war. Sie zerfiel bereits Ende der zwanziger Jahre. Nach den Revolutionen 1830 und 1848/49 gab es mehrere Versuche, sie wieder zum Leben zu erwecken.

Papst Pius VII. lehnte die auf dem Wiener Kongreß 1815 beschlossene Aufhebung der geistlichen Fürstentümer und die Abtrennung einiger kleiner Gebiete vom Kirchenstaat ab. Die christliche Religion, als Tarnmittel angeblicher Zusammengehörigkeit benutzt, wurde von der Heiligen Allianz unter die Obhut der Monarchen gestellt und somit die Stellung des Papstes herabgesetzt. Außerdem gehörten der russische Zar, der österreichische Kaiser und der preußische König verschiedenen Religionsgemeinschaften an. 101

[76] *Erin* ist ein alter Name für Irland. 102

[77] „Die Bibel. Das Neue Testament", Brief des Paulus an die Römer, 13,1. 102

[78] „Die Bibel. Das Alte Testament", Buch Josua, 10,12–13. 103

[79] Christian Wolff, Professor der Mathematik und Philosophie in Halle, war Vertreter der rationalistischen Aufklärung. Seine Schriften und Vorlesungen wurden deshalb von den pietistischen Theologen, die auch vor Intrigen nicht zurückschreckten, heftig angegriffen. Durch eine Denunziation von Joachim Lange, Theologieprofessor in Halle, mußte Wolff auf Befehl Friedrich Wilhelms I. im November 1723 binnen 48 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußischen Staaten verlassen. 103

[80] Der Artikel *„Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'"* ist der erste, den Marx als Redakteur der „Rheinischen Zeitung" schrieb. Durch den von Gustav Kolb, leitender Redakteur der Augsburger „Allgemeinen Zeitung", verfaßten und am 11. Oktober 1842 veröffentlichten Artikel „Die Communistenlehren" wurde Marx veranlaßt, erstmals öffentlich zum Kommunismus Stellung zu nehmen und in die allgemeine Pressediskussion über diese Frage einzugreifen. 105

[81] Den Artikel „Die Berliner Familienhäuser" mit der Vorbemerkung von Moses Heß druckte die „Rheinische Zeitung" am 30. September 1842 ab.

Die Berliner Familienhäuser, die zwischen 1820 und 1824 gebaut wurden, waren fünf dreistöckige Gebäude mit etwa 400 Wohnungen, meistens nur aus einem Raum bestehend. 1840 lebten in diesen Häusern an die 3000 Menschen in Not und Elend. Oft mußten sich mehrere Familien ein Zimmer teilen. 105

[82] Marx meint den 1842 von der Zeitschrift „Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen" abgedruckten Artikel „Die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung' in ihrer tiefsten Erniedrigung". 105

[83] Es handelt sich um den von der „Rheinischen Zeitung" am 7. Oktober 1842 veröffentlichten Bericht „Gelehrten-Kongreß". Die „Rheinische Zeitung" berichtete regelmäßig über den vom 28. September bis 9. Oktober 1842 tagenden zehnten wissenschaftlichen Kongreß Frankreichs, auf dem Mittel zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse der Fabrikarbeiter erörtert wurden. An diesem Kongreß nahmen Gelehrte aus Deutschland, der Schweiz, England, Belgien, Rußland und anderen Ländern teil. 166

[84] Friedrich Wilhelm Giehne, „Der Zollcongreß", in „Allgemeine Zeitung" vom 11. Oktober 1842. 107

[85] Gemeint ist die am 11. Oktober 1842 in der „Allgemeinen Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „London. 5. Oct.". 107

[86] Die *Autonomen* waren Vertreter der Fürsten- und Grafenfamilien, die auf Grund der Deutschen Bundesakte vom 8. Juni 1815 (siehe Anm. 10) das Recht behielten, über ihren Besitz und ihre Familienverhältnisse unabhängig vom geltenden Landesrecht zu verfügen. Zur Erhaltung des feudalen Grundbesitzes forderten sie eine Beschränkung der Parzellierung. In der Rheinprovinz versuchte die preußische Regierung durch ein Gesetz die weitere Parzellierung zu verhindern. Der Gesetzentwurf wurde jedoch von den Abgeordneten des 6. Rheinischen Provinziallandtags abgelehnt. 107

[87] Aristoteles, „Metaphysica", 982^{b} 12. 107

[88] Wilhelm Kosegarten, „Betrachtungen über die Veräusserlichkeit und Theilbarkeit des Landbesitzes mit besonderer Rücksicht auf einige Provinzen der Preußischen Monarchie", Bonn 1842, S. 98. 108

[89] Pierre-Joseph Proudhon, „Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire", Paris 1840. 108

[90] Offensichtlich handelt es sich um Gustave d'Eichthal, Mitglied der von Barthélemy-Prosper Enfantin gegründeten Phalanstère, eine nach Ideen Fouriers geschaffene landwirtschaftliche und industrielle Produktions- und Konsumtionsgenossenschaft mit kollektiver Arbeitsorganisation. 108

[91] Den Artikel „*Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*" begann Marx vermutlich Anfang Oktober 1842 zu schreiben. Am 24. Oktober war wahrscheinlich im wesentlichen der Artikel fertig, was nicht ausschließt, daß er während des Druckes an den einzelnen Fortsetzungen weitergearbeitet hat. Mit diesem Artikel setzte Marx die Analyse der Verhandlungen des 6. Rheinischen Provinziallandtags fort (siehe Anm. 16), der vom 15. bis 17. Juni 1841 über das Holzdiebstahlsgesetz debattiert hatte. Die Ausarbeitung eines neuen Gesetzes über den Diebstahl von Holz und anderen Waldprodukten war vor allem auf Betreiben der Großgrundbesitzer veranlaßt worden. Sie wollten dem durch die Verarmung und Ruinierung der kleinen Bauern und Tagelöhner wie auch der Stadtbevölkerung zunehmenden Sammeln und Schlagen von Holz durch rigorose Maßnahmen und Bestrafungen Einhalt gebieten. Der Artikel zeugt davon, daß Marx sich intensiv mit Recht und Gesetz in der Geschichte und im preußischen Staat sowie den bestehenden halbfeudalen Rechtsverhältnissen und Rechtsauffassungen beschäftigt hat. Er kritisierte die feudalständische Vertretung und ergriff erstmals offen für die Interessen der besitzlosen Massen Partei. Unmittelbar nach dem Erscheinen der letzten Fortsetzung des Artikels setzten seitens der Zensurminister in Berlin und des Oberpräsidenten der Rheinprovinz verschärfte Repressalien gegen die „Rheinische Zeitung" ein. 109

[92] Marx' zweiter Artikel zur Debatte des 6. Rheinischen Provinziallandtags, der sich mit den

Kölner Wirren (siehe Anm. 12) beschäftigte, wurde von der Zensur gestrichen und ist nicht überliefert. Marx hatte, wie er in einem Brief an Arnold Ruge vom 9. Juli 1842 (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S.405) schrieb, in diesem Artikel nachgewiesen, daß in der Debatte die Verteidiger der katholischen Kirche sich auf den staatlichen und die Verteidiger des preußischen Staates sich auf den kirchlichen Standpunkt gestellt haben. 109

[93] Gemeint ist die durch ihre Grausamkeit berüchtigte „Hals oder Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Carls V. und des Heiligen Römischen Reichs" (Constitutio criminalis Carolina), die auf dem Reichstag zu Regensburg 1532 bestätigt wurde. 111 588

[94] Charles de Montesquieu, „De l'esprit des loix", Amsterdam, Leipzig 1763, t. 1, liv. 6, chap. 12. 112

[95] Im 5. bis 9. Jahrhundert entstanden die ersten schriftlichen Aufzeichnungen der Volks- und Stammesrechte der einzelnen germanischen Stämme, die insgesamt als *leges barbarorum* bezeichnet wurden. In den leges barbarorum wurden vor allem die von den einzelnen Stämmen geübten Gewohnheitsrechte schriftlich fixiert, es wurden aber auch den Bedürfnissen der Zeit entsprechende neue Rechtsnormen aufgenommen. 117 136

[96] William Shakespeare, „Der Kaufmann von Venedig", IV. Akt, 1. Szene. 121

[97] Die *Patrimonialgerichtsbarkeit* war das feudale Recht der Grundbesitzer, im Bereich ihrer Gutsherrschaft Gericht zu halten. Ihnen unterstanden die Eigentums-, Erb- und Gutsgerichtsbarkeit. Die Patrimonialgerichtsbarkeit fand 1794 ihre gesetzliche Grundlage im Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten (siehe Anm. 67). 122

[98] Zu Dodona in Epirus befand sich das wahrscheinlich älteste und nach Delphi bedeutendste Orakel Griechenlands, ein Zeusheiligtum. Die Weissagung erfolgte unter anderem nach dem Rauschen der heiligen Eiche. 129

[99] Anspielung auf die von Destutt de Tracy begründete „Ideologie", eine Richtung der französischen bürgerlichen Philosophie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die gegen den Materialismus des 18. Jahrhunderts auftrat. Die Vertreter der „Ideologie" erklärten die psychischen Zustände, die Erscheinungen des Bewußtseins, die Empfindungen, den Willensakt und die Ideen, zum Gegenstand der philosophischen Forschung. 129

[100] Johann Wolfgang von Goethe, „Reineke Fuchs", 6. Gesang. 131

[101] In der preußischen Rheinprovinz galt der Code d'instruction criminelle vom 27. November 1808. 131

[102] William Shakespeare, „Der Kaufmann von Venedig", IV. Akt, 1. Szene. 141

[103] Der Vorfall ereignete sich 1584 während der Belagerung Antwerpens durch die Truppen des spanischen Königs Philipp II. Antwerpen wurde nach 13monatiger Belagerung 1585 durch die spanischen Truppen besetzt. 142

[104] *Heiligenparlament* wird spöttisch das vom 4. Juli bis 12. Dezember 1653 in England bestehende Kleine Parlament (Barebone-Parliament) unter Oliver Cromwell genannt, dem viele Anhänger radikaler religiöser Sekten angehörten. Dem Parlament gelang es, einige Reformen durchzusetzen – z. B. Verringerung von Steuerlasten, Aufhebung des Kirchenzehnten, Abschaffung des reaktionären Kanzleigerichts (Court of Chancery) –, die den Absichten Cromwells widersprachen. Cromwell löste deshalb das Parlament auf. 143

[105] In diesem am 18. Dezember 1842 geschriebenen Artikel kritisiert Marx den Ehescheidungsgesetzentwurf, der 1842 unter Leitung des führenden Repräsentanten der historischen Rechtsschule (siehe Anm. 24), des für die Revision der preußischen Gesetzgebung berufenen

Ministers Friedrich Carl von Savigny, verfaßt worden war. Die Vorbereitung des Ehescheidungsgesetzentwurfs und seine Erörterung in Regierungskreisen wurde streng geheimgehalten. Wenige Tage nach Marx' Eintritt in die Redaktion der „Rheinischen Zeitung" hatte diese den Gesetzentwurf veröffentlicht. Das war vor allem deshalb bedeutungsvoll, weil aus diesem Gesetz Schlußfolgerungen hinsichtlich des Charakters der geplanten Revision der preußischen Gesetzgebung überhaupt gezogen werden konnten. Die Veröffentlichung löste eine breite öffentliche Diskussion in der „Rheinischen Zeitung", der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" und in anderen Presseorganen aus. Die preußische Regierung reagierte mit Drohungen und Repressalien. Die Veröffentlichung des Ehescheidungsgesetzentwurfes und die entschiedene Weigerung der Redaktion der „Rheinischen Zeitung", den Namen des Informanten zu nennen, waren eine der Ursachen, die zum Verbot des Blattes führten. 148

[106] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse", Berlin 1833, S.227. 149

[107] Marx schrieb diesen Leitartikel, nachdem am 28. Dezember 1842 auf Antrag der preußischen Zensurminister die „Leipziger Allgemeine Zeitung" von Friedrich Wilhelm IV. für die preußischen Staaten verboten worden war. Die preußische Regierung behauptete, daß die Unterdrückung der Zeitung eine Sondermaßnahme wäre, die lediglich auf die Willkür der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" zurückzuführen sei. Dieser Behauptung schlossen sich konservative und gemäßigt liberale Pressestimmen an. Marx erkannte sofort, daß mit dem Verbot generelle und weitergehende Maßnahmen gegen die oppositionelle Presse in den preußischen Staaten eingeleitet wurden, und zeigte als erster und am konsequentesten, daß die Kritik der Zeitung am preußischen Staat und seinen Institutionen das eigentliche Motiv der Regierung war und die erhobenen Vorwürfe auf die ganze oppositionelle Presse zutreffen.

Die „Leipziger Allgemeine Zeitung" eröffnete mit Marx' Artikel eine Zusammenstellung von Pressestimmen zum Verbot ihres Blattes, die sie vom 6. bis 12. Januar 1843 veröffentlichte. 152

[108] Mit diesem Artikel begann Marx eine Polemik mit der „Kölnischen Zeitung", die in seinen Beiträgen „Die gute und die schlechte Presse", „Replik auf die Denunziation eines ‚benachbarten' Blattes" sowie „Die Denunziation der ‚Kölnischen' und die Polemik der ‚Rhein- und Mosel-Zeitung'" (siehe vorl. Band, S. 155/156 und S. 159–169) fortgesetzt wurde. Die „Kölnische Zeitung" hatte das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" begrüßt und der Presse das Recht abgesprochen, die staatlichen Institutionen Preußens kritisch zu beleuchten. Sie beschuldigte die oppositionellen Zeitungen, die gewährte Pressefreiheit zu mißbrauchen. Marx' Entgegnung im vorliegenden Artikel wurde von den Zensurministern ebenfalls zur Begründung für das Verbot der „Rheinischen Zeitung" herangezogen. 154

[109] Gustav Kolb, „Herwegh", in „Allgemeine Zeitung" vom 3. Januar 1843. 156

[110] Gemeint ist die am 6. Januar 1843 in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „Vom Rhein, den 4. Januar". 156 164

[111] Gemeint sind die Auseinandersetzungen zwischen den reaktionären und liberalen Kräften in ganz Deutschland, die 1837 durch die Aufhebung der liberalen Verfassung Hannovers von 1833 ausgelöst wurden. König Ernst August setzte das alte Staatsgrundgesetz von 1819 wieder in Kraft, das die Restauration der feudalen Verhältnisse begünstigte. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand das Auftreten von sieben Göttinger Professoren, die dem König den Huldigungseid verweigerten und öffentlich erklärten, sie betrachten sich nach wie vor an die Verfassung von 1833 gebunden. Deshalb wurden sie von der Regierung entlassen und drei von ihnen des Landes verwiesen. Die „Leipziger Allgemeine Zeitung" hatte das mutige Auf-

treten der sieben Göttinger Professoren begrüßt und eine Geldsammlung unterstützt, die durch einen Aufruf von Leipziger Kaufleuten, Buchhändlern und Gelehrten veranlaßt worden war. 157

112 *hinc illae lacrimae!* (daher diese Tränen!) – Zitat aus Terentius' „Andria", I,1. 157

113 Die „Leipziger Allgemeine Zeitung" hatte in den Auseinandersetzungen zwischen dem protestantisch-preußischen Staat und der katholischen Kirche wegen der Verhaftung des Erzbischofs von Köln (siehe Anm. 12) gegen den politischen Katholizismus Stellung genommen und den Protestantismus verteidigt. In diesem Zusammenhang hatte sie auch mit der „Rhein- und Mosel-Zeitung" polemisiert. Der politische Katholizismus hatte sich 1838 mit den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland" ein Sprachrohr gegen den preußischen Staat und den Protestantismus geschaffen. 1839 wurde diese Zeitschrift für die preußischen Staaten verboten. 157

114 Marx meint den Artikel von Richter „Die ständischen Berichte und die Rheinische Zeitung" mit einem Nachwort von Gustav Kolb, in der „Allgemeinen Zeitung" vom 4. Januar 1843. 159

115 Es handelt sich um den am 9. Januar 1843 in der „Kölnischen Zeitung" veröffentlichten Artikel „Die Preßverhältnisse in Preußen". 159 163

116 Gemeint ist ein Brief, den Georg Herwegh an Friedrich Wilhelm IV. geschrieben hatte, weil die preußische Regierung die Verbreitung der von Herwegh geplanten radikalen Monatsschrift „Der deutsche Bote aus der Schweiz" auf preußischem Gebiet verboten hatte. Herweghs Brief wurde am 24. Dezember 1842 in der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" veröffentlicht, worauf eine Kabinettsordre über das Verbot dieser Zeitung erlassen und Herwegh aus Preußen ausgewiesen wurde. 160 494

117 Gemeint ist der am 6. Januar 1843 in der „Rheinischen Zeitung" veröffentlichte Artikel „Die preußische Presse". 160 163

118 Ernst Gottfried Georg von Bülow-Cummerow, „Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniß zu Deutschland", Berlin 1842. 161 452

119 Die ständischen Ausschüsse waren durch Verordnungen Friedrich Wilhelms IV. vom 21. Juni 1842 in allen preußischen Provinzen aus den auf den Provinziallandtagen (siehe Anm. 17) vertretenen Ständen gebildet worden. Die Absicht war, der Forderung der liberalen Opposition nach einer konstitutionellen Repräsentation für Gesamtpreußen entgegenzuwirken und die feudalständische Vertretung auszubauen. Die Gesetzentwürfe zur „Einberufung der Ausschüsse der einzelnen Provinzen" waren den 1841 tagenden preußischen Provinziallandtagen zur Beratung vorgelegt und von diesen befürwortet worden. Die Ausschüsse sollten vor allem als Ratgeber in wichtigen, alle Provinzen betreffenden Angelegenheiten fungieren und konnten vom König in der Zeit zwischen zwei Landtagen einberufen werden. 161

120 Gemeint ist die am 22. Dezember 1842 in der „Kölnischen Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „Köln, 21. Dec.". 161

121 „Eure Stirn scheint mir umwölkt, mein Freund. Wär' Euch etwa
Mein Anblick nicht willkommen? Sprecht Eraste,
Was ist's? Was habt Ihr nur? Was ist gescheh'n,
Daß ich Euch seufzen hörte, wie ich kam?"
Zitat aus Jean-Baptiste Molières „Les Facheux", I. Akt, 5. Szene. 162

122 Gemeint ist die am 11. Januar 1843 in der „Kölnischen Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „Köln, 10. Jan. 1843". 163

[123] Julius Caesar Vanini, „Amphitheatrum aeternae providentiae divinomagicum", Lugduni 1615. 164

[124] William Shakespeare, „König Heinrich IV.", Erster Teil, III. Akt, 1. Szene. 164

[125] Papst Gregor XVI., „Hirtenbrief Seiner Päpstlichen Heiligkeit Gregor XVI. an alle Bischöfe der katholischen Welt. Oder das Urtheil der Kirche Christi über den Geist, die Richtungen und Gefahren dieser Zeit. Erlassen in Rom den 15. August 1832", Regensburg 1832. 164

[126] Gemeint ist die am 11. Januar 1843 in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „Koblenz, den 10. Jan.". 164

[127] Gemeint ist die am 11. Januar 1843 in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" veröffentlichte Korrespondenz „Vom Rhein, den 9. Jan.". 165

[128] Gotthold Ephraim Lessing, „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventualen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg". 169

[129] Aus der am 15. Januar 1843 in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" veröffentlichten Korrespondenz „Koblenz, den 13. Jan.". 169

[130] Die „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland", Band 10, München 1842, enthalten den Beitrag „Der heilige Ignatius von Loyola", auf den Marx sich bezieht. 171

[131] Gemeint ist der am 17. und 18. Januar 1843 in der „Rhein- und Mosel-Zeitung" veröffentlichte Artikel „Die Rheinische Zeitung und die deutschen Jahrbücher". 171

[132] Den Artikel „*Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel*" verfaßte Marx zwischen Ende Dezember 1842 und Mitte Januar 1843 als Antwort auf zwei Reskripte des Oberpräsidenten der Rheinprovinz, Schaper, vom 15. Dezember 1842. Dieser verlangte vom Verfasser zweier Korrespondenzen, die am 12. und 14. Dezember 1842 in der „Rheinischen Zeitung" veröffentlicht worden waren und die das Elend der Moselbauern und die Unfähigkeit der Regierungsbehörden anprangerten, Beweise für seine Feststellungen. Schaper beschuldigte den Verfasser der Korrespondenzen der Entstellung von Tatsachen und der Verleumdung der Regierung. Da der Verfasser Peter Coblenz die Auseinandersetzung nicht führen konnte und wollte, übernahm Marx selbst die Beschaffung des Beweismaterials, studierte es und wertete es aus. Marx' Artikel erregten große Aufmerksamkeit. Er schilderte nicht nur die Not und das Elend der Moselbewohner, wie es in Presseartikeln anderer Zeitungen geschah, sondern stellte die Verantwortung der preußischen Bürokratie in den Mittelpunkt seiner Darlegungen.

Marx gliederte seine „Rechtfertigung" in fünf selbständige Abschnitte. Die Abschnitte A und B wurden vom 15. bis 20. Januar 1843 in fünf Fortsetzungen jeweils an erster Stelle im Hauptblock publiziert. Den Abschnitt C legte Marx um den 27. Januar 1843 der Zensur vor, die die weitere Publikation des Artikels verbot. Die „Barmer Zeitung" vom 16., 18. und 19. Januar 1843 druckte die beiden veröffentlichten Abschnitte der „Rechtfertigung" des Mosel-Korrespondenten ab. Marx beabsichtigte, diese beiden Abschnitte unter seinem Namen in den von Hermann Becker in Köln herausgegebenen „Gesammelten Aufsätzen" (siehe auch Anm. 1 und 16) zu veröffentlichen.

Die „Rechtfertigung" wurde in mehreren Beiträgen der „Trier'schen Zeitung" und in einem Artikel der „Mannheimer Abendzeitung" besprochen. 172

[133] Peter Coblenz, „Antheil der Moselbewohner an der ferneren Bewegung der Presse", in „Rheinische Zeitung" vom 12. Dezember 1842, und „Ueber die nothwendige Freigebung des Gemeindeeigenthums", in „Rheinische Zeitung" vom 14. Dezember 1842. 172

[134] Gemeint ist der Verein zur Förderung der Weinkultur an Mosel und Saar zu Trier, der am 12. März 1836 gegründet worden war. Marx bezieht sich im folgenden auf die „Vorstellungen der Direction des Vereins an verschiedene Behörden". Der Verein hat in den „Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weincultur an Mosel und Saar zu Trier" Heft 4, 1841, seine verschiedenen Eingaben und die Antworten der Regierung aus der Zeit von 1838 bis 1840 veröffentlicht. 178

[135] „Erneuertes Censur-Edict für die Preußischen Staaten exclusive Schlesien. Berlin, den 19. December 1788." 191

[136] Ohm war ein Flüssigkeitsmaß, besonders für Wein. Eine Ohm umfaßte etwa 135 bis 150 Liter. 193

[137] Friedrich Wilhelm III., „An den Ober-Präsidenten von Bodelschwingh-Velmede. Berlin, 3. Juli 1836", in „Amts-Blatt der Königl. Regierung zu Coblenz" vom 21. Juli 1836. 196

[138] Die preußische Regierung hatte schon lange auf eine günstige Gelegenheit für ein Verbot der „Rheinischen Zeitung" gewartet. Marx' Stellungnahme zum „Verbot der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung'" (siehe vorl. Band, S. 152–171) und die Haltung der „Rheinischen Zeitung" zum Verbot der „Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" nahmen die Zensurminister schließlich zum Anlaß, am 20. Januar 1843 das Blatt zu verbieten. Es durfte der Abonnenten und Aktionäre wegen noch bis zum 31. März erscheinen, die Zensur wurde aber so verschärft, daß viele Artikel überhaupt nicht oder sehr verstümmelt abgedruckt wurden. Dies und der offensichtliche Versuch der Geranten, durch eine liberale Haltung das Verbot rückgängig zu machen, veranlaßten Marx, am 17. März 1843 aus der Redaktion auszutreten. Seine „Erklärung" wurde auch in der „Düsseldorfer Zeitung" am 19. März, in der „Barmer Zeitung", im „Frankfurter Journal" und in der „Frankfurter Zeitung" am 20. März, in der „Trier'schen Zeitung" am 21. März, im „Hamburger Correspondenten" am 22. März, in der „Königsberger Zeitung" am 25. März und in der „Leipziger Lokomotive" am 29. März 1843 wiedergegeben. 200

[139] Die von Marx im Frühjahr und Sommer 1843 in Kreuznach geschriebene Arbeit „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*" besteht aus 39 Manuskriptbogen, von Marx mit römischen Ziffern numeriert. Der erste Bogen fehlt. Das Manuskript enthält eine gründliche kritische Analyse der Paragraphen 261 bis 313 von Hegels Werk „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". In diesen Paragraphen behandelt Hegel die Frage des Staates. Über Marx' Schlußfolgerungen zu Hegels Auffassungen schrieb Engels 1869 in seinem Artikel „Karl Marx":

„Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie, kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes' dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte ‚bürgerliche Gesellschaft' diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei." (Siehe Band 16 unserer Ausgabe, S. 362.) 201

[140] *Santa Casa* (Heiliges Haus) hieß das Inquisitionsgefängnis in Madrid. 213

[141] Die Zahlen XIV und X bezeichnen die entsprechenden Bogen des Manuskripts (siehe vorl. Band, S. 246–249 und 232–235). 277

[142] *Buridans Esel* ist ein dem französischen Logiker Jean Buridan fälschlich zugeschriebenes Beispiel, das die „Unfreiheit" des Willens erläutern soll: ein hungriger Esel, der genau in der Mitte zwischen zwei gleich großen Heubündeln steht, könne sich weder für das eine noch für das andere entscheiden und müsse deshalb verhungern. 297

[143] Die *Julirevolution* in Frankreich (27.–29. Juli 1830) stürzte durch den Sieg des Volkes die Dynastie der Bourbonen. Zur Macht kam der sog. Bürgerkönig Louis-Philippe als Repräsentant der Finanzbourgeoisie. 319 484 568

[144] Die drei Briefe richtete Marx an Arnold Ruge. Sie wurden in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" in dem Beitrag „Ein Briefwechsel von 1843" abgedruckt, der auch Briefe von Arnold Ruge, Michail Bakunin und Ludwig Feuerbach enthält. Ruge hat Marx' Briefe redaktionell bearbeitet (siehe Band 37 unserer Ausgabe, S. 527). 337

[145] Marx nennt die Preußen ironisch *Vorderrussen* und Nikolaus I. den Herrn aller *Hinterrussen*. 342

[146] Im August 1843 hatte Arnold Ruge Marx über seine endgültige Entscheidung informiert, die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" in Paris herauszugeben. Zuvor waren u. a. Straßburg und Orte in der Schweiz vorgesehen. 343

[147] Étienne Cabet, „Voyage en Icarie, roman philosophique et social", 2. éd., Paris 1842. 344

[148] Alexis de Tocqueville, „De la démocratie en Amérique", Paris 1836. 352

[149] Thomas Hamilton, „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika", Bd. 1, Mannheim 1834. 352

[150] Gemeint ist die „Constitution française. Décrétée par l'assemblée nationale constituante aux années 1789, 1790 et 1791". 363

[151] Gemeint ist die „Constitution de 1793. Mise en discussion le 11 juin 1773; – Achevée le 24 du même mois". 363

[152] Gemeint ist die „Constitution de la république française, décrétée par la Convention nationale et acceptée par le peuple dans le mois de fructidor an 3, promulguée le 1er vendémiaire an 3. (Août et septembre 1795.)". 363

[153] Marx bezieht sich auf die Arbeit von Bruno Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", Bd. 1–2, Leipzig 1841–1842, und Bd. 3, Braunschweig 1842, sowie auf die Arbeit von David Friedrich Strauß, „Das Leben Jesu", Bd. 1–2, Tübingen 1835–1836. 372

[154] Thomas Müntzer, „Außlegung des andern vnterschyds Danielis deß propheten gepredigt auffm schlos zu Alstet vor den tetigen thewren Herzcogen vnd vorstehern zu Sachssen durch Thomā Müntzer diener des wordt gottes", Alstedt 1524. 375

[155] Es handelt sich um die fünf Bücher Mosis im Alten Testament. 377

[156] Marx beabsichtigte, seine Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (siehe vorl. Band, S. 201–333) für den Druck vorzubereiten und unmittelbar nach der in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschienenen „Einleitung" zu veröffentlichen. Über die Gründe, warum er diese Absicht nicht verwirklichte, schrieb Marx in der Vorrede zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844" folgendes: „Ich habe in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern' die Kritik der Rechts- und Staatswissenschaft unter der Form einer Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie angekündigt. Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiednen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend. Überdem hätte der Reichtum und die Verschiedenartigkeit der zu behandelnden Gegenstände nur auf eine ganz aphoristische Weise die Zusammendrängung in *eine* Schrift erlaubt, wie ihrerseits eine solche aphoristische Darstellung den *Schein* eines willkürlichen Systematisierens erzeugt hätte." (Siehe Ergänzungsband, Teil 1, unserer Ausgabe, S. 467.)

Ausgehend von diesen Erwägungen kam Marx zu dem Ergebnis, daß es zweckmäßiger wäre, eine Kritik des Rechts, der Moral, der Politik usw. in Einzelbroschüren zu veröffentlichen und alles durch eine zusammenfassende Arbeit abzuschließen, die eine Kritik an der idealistischen, spekulativen Philosophie enthalten sollte. Die Notwendigkeit, gegen die Junghegelianer sowie gegen andere Vertreter der bürgerlichen und kleinbürgerlichen deutschen Ideologie aufzutreten, veranlaßte jedoch Marx, seinen ursprünglichen Plan zu ändern. Er begann mit der Ausarbeitung der Grundlagen der neuen, revolutionär-materialistischen Weltanschauung im Zusammenhang mit einer gründlichen Kritik der idealistischen Philosophie der Junghegelianer. Diese Aufgabe lösten Marx und Engels in ihren gemeinsamen Arbeiten „Die heilige Familie" und „Die deutsche Ideologie". (Siehe Band 2 und 3 unserer Ausgabe.) 379

[157] Anspielung auf die Schutzzollagitation Friedrich Lists. 382

[158] Marx meint den Philosophen Anacharsis, der, von Geburt Skythe, nach dem Zeugnis des Diogenes Laertius von den Griechen zu den sieben griechischen Weisen gezählt wurde. 383

[159] Die *Septembergesetze* wurden im September 1835 von der französischen Regierung unter Berufung auf das am 28. Juli auf den König Louis-Philippe verübte Attentat erlassen. Sie beschränkten die Tätigkeit der Geschworenengerichte und führten strenge Maßnahmen gegen die Presse ein. So waren für periodisch erscheinende Druckerzeugnisse eine Erhöhung der Kautionen und für Verfasser von Publikationen, die gegen das Eigentum sowie die bestehende Staatsordnung gerichtet waren, Gefängnishaft und hohe Geldstrafen vorgesehen. 387

[160] Marx schrieb diesen Artikel als Erwiderung auf einen von Arnold Ruge im „Vorwärts!" am 27. Juli 1844 unter der Überschrift „Der König von Preußen und die Sozialreform" mit der Unterschrift „Ein Preuße" veröffentlichten Beitrag. 392

[161] Gemeint ist der spontane Aufstand der schlesischen Weber vom 4. bis 6. Juni 1844 gegen die brutalen Ausbeutungsmethoden und gegen Lohnkürzungen. Der Weberaufstand war die erste bedeutende proletarische Erhebung der deutschen Arbeiterklasse. 392

[162] Marx bezieht sich auf den Erlaß des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. vom 18. Juli 1843. Anlaß war die Teilnahme von Regierungsbeamten an einem Bankett, das die Liberalen in Düsseldorf zu Ehren des 7. Rheinischen Landtags veranstaltet hatten; der Erlaß verbot den Regierungsbeamten, an derartigen Manifestationen teilzunehmen. 393

[163] Gemeint sind die *Korngesetze*, die 1815 in England im Interesse der großen Grundbesitzer, der Landlords, eingeführt worden waren und die die Getreideeinfuhr aus dem Ausland beschränkten oder verboten. Am 26. Juni 1846 beschloß das englische Parlament die Abschaffung der Korngesetze. Das bedeutete einen wichtigen Sieg der industriellen Bourgeoisie, die unter der Losung des Freihandels gegen die Korngesetze aufgetreten war, um vor allem billigere Arbeitskräfte zu erhalten. 395 466 535 557

[164] Marx zitiert Francis Bacon „De dignitate et augmentis scientiarum" nach der französischen Übersetzung von John Ramsay MacCullochs Buch „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique", Genève et Paris 1825, p. 131/132. 396

[165] Die *Amendment Bill* (Armengesetz) von 1834 sah als einzige Form der Hilfe für die Armen ihre Unterbringung in Arbeitshäusern (workhouses) vor, in denen ein Zuchthausregime herrschte. Das Volk bezeichnete diese Arbeitshäuser als „Bastillen für die Armen". 397 518

[166] Im *Somerset House*, einem alten Palast im Westen Londons, waren verschiedene Regierungsinstitutionen untergebracht. 397

[167] Das *Comité du salut public* (Wohlfahrtsausschuß) war während der Französischen Revolution das machtausübende Organ des Nationalkonvents. Im April 1793 gegründet, entwickelte es sich unter der Führung von Maximilian Robespierre zur revolutionären Regierung der Jakobinerdiktatur (2. Juni 1793 bis 25. Juli 1794). 400

[168] Es handelt sich um das revolutionäre Lied „Das Blutgericht", das am Vorabend des schlesischen Weberaufstandes (siehe Anm. 161) unter den Webern populär war. 404

[169] Michel Chevalier, „Des intérêts matériels en France", Paris et Bruxelles 1838, p. 3. 407

[170] Gemeint sind die Aufstände 1832 und 1839 in Paris und der Aufstand 1834 in Lyon. Der Aufstand in Paris vom 5. und 6. Juni 1832 war vom linken Flügel der republikanischen Partei und von revolutionären Geheimgesellschaften vorbereitet worden. Die aufständischen Arbeiter errichteten Barrikaden, auf denen zum erstenmal die rote Fahne gehißt wurde, erlagen aber am 6. Juni der militärischen Übermacht.

Der Aufstand der Arbeiter in Lyon vom 9. bis 13. April 1834 unter Führung der republikanischen Gesellschaft der Menschenrechte wurde im Zusammenhang mit Lohnkämpfen und der anschließenden gerichtlichen Verfolgung der Arbeitervertreter ausgelöst. Der Aufstand war eine der ersten Massenerhebungen des französischen Proletariats und wurde durch Aufstände in Paris und anderen Städten unterstützt. Sie wurden grausam niedergeschlagen.

Der Aufstand in Paris vom 12. Mai 1839, der unter der Leitung von Louis-Auguste Blanqui und Armand Barbès vorbereitet und vom Bund der Gerechten unterstützt wurde, blieb isoliert und wurde unterdrückt. 407 484

[171] Mit den „*Briefen aus dem Wuppertal*" begann Engels seine journalistische Arbeit. Er schrieb sie für die von der literarischen Bewegung Junges Deutschland (siehe Anm. 55) herausgegebene Zeitschrift „Telegraph für Deutschland" unter dem Pseudonym Oswald. 413

[172] Die *Freunde des Lichtes* (Lichtfreunde) war eine 1841 entstandene religiöse Strömung, die sich gegen den in der offiziellen protestantischen Kirche herrschenden Pietismus und den ihm eigenen strengen Mystizismus und die Frömmelei richtete. Diese religiöse Opposition war eine Erscheinungsform der Unzufriedenheit der Bourgeoisie der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit der reaktionären Ordnung in den verschiedenen deutschen Staaten. 413

[173] Nach der Zwangsunion der Lutheraner mit den Reformierten (Kalvinisten) 1817 spalteten sich die Gegner dieser Union ab und gründeten die Kirchengemeinschaft der Altlutheraner, die an der Verbindlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften festhielten. 417

[174] Gemeint ist der Machtkampf zwischen Papst Gregor VII. und dem deutschen Kaiser Heinrich IV. in den Jahren 1075/1076. 420

[175] Es handelt sich um das Auftreten der zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstandenen studentischen Turnerschaften. Sie beteiligten sich aktiv am Kampf gegen die napoleonische Fremdherrschaft. Nach dem Wiener Kongreß 1815 traten viele Mitglieder der Turnerschaften für die Einigung Deutschlands und gegen die reaktionären Regierungen in den deutschen Staaten auf. Dafür wurden sie als „Demagogen" verfolgt und Repressalien ausgesetzt. 421

[176] Das am 17./18. Oktober 1817 durchgeführte *Wartburgfest* wurde zur Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig 1813 und den 300. Jahrestag der Reformation von der oppositionellen deutschen Studentenschaft veranstaltet. Es war die erste nationale Kundgebung der bürgerlichen Opposition gegen die reaktionären, despotischen deutschen Fürsten und für die nationale Einheit und Freiheit. 421

[177] Engels meint die Rezension „Zeichen der Zeit", die der „Telegraph für Deutschland",

Nr.208 vom Dezember 1838, über J.Ch.F.Winklers Buch „Harfenklänge" abgedruckt hatte. 425

[178] *Rektoratschulen* hießen die fünfklassigen Grundschulen in der Rheinprovinz und in Westfalen. 428

[179] Es handelt sich um die Inhaber des Barmer Handelshauses J.P. von Eynern & Söhne, bei denen Ferdinand Freiligrath von 1837 bis 1839 als Kommis beschäftigt war. 429

[180] Motive aus dem Volksmärchen „Die Unkenkönigin" finden sich in Ferdinand Freiligraths Dichtung „Schwalbenmärchen" und Motive aus dem Volksmärchen „Schneewittchen" in dem Gedicht „Meerfahrt". 429

[181] *Montanus Eremita* (Einsiedler im Gebirge) nennt Engels ironisch den deutschen Schriftsteller Vincenz Jakob von Zuccalmaglio, der unter dem Pseudonym Montanus das Buch „Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen" veröffentlicht hatte. 431

[182] David Friedrich Strauß, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft", Bd. 1–2, Tübingen und Stuttgart 1840 bis 1841. 435

[183] Ludwig Börne, „Briefe aus Paris", in „Gesammelte Schriften", Th. 9–14, Hamburg 1832, Paris 1833–1834. 437

[184] Heinrich Heine, „Über Ludwig Börne", Hamburg 1840. 440

[185] Gemeint sind die Titelgestalten aus den Dramen von Karl Gutzkow „Patkul" und „Werner, oder Herz und Welt". 440

[186] Victor Cousin, „Über französische und deutsche Philosophie", Stuttgart und Tübingen 1834. 443

[187] Bruno Bauer, „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum", Leipzig 1841. 445

[188] Anspielung auf Alexander Jungs nicht verwirklichte Absicht, nach Absolvierung der theologischen Fakultät Prediger zu werden. 445

[189] Diesen Artikel schrieb Engels für die geplante Monatsschrift „Der deutsche Bote aus der Schweiz", die Georg Herwegh 1842 in Zürich an Stelle der früher dort erschienenen Zeitschrift gleichen Namens herauszugeben beabsichtigte. Die neue Zeitschrift erschien nicht, und die für sie bestimmten Artikel wurden im Sommer 1843 – da Bücher über zwanzig Druckbogen nicht der Zensur unterlagen – in dem von Georg Herwegh herausgegebenen Sammelband „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" veröffentlicht. 446

[190] Die Altlutheraner (siehe Anm. 173) erhielten 1845 von Friedrich Wilhelm IV. das Recht zur Gründung einer eigenen Kirche. 448

[191] Gemeint sind die feierlichen Versprechungen Friedrich Wilhelms IV. bei der Entgegennahme des 1840 von Abordnungen der verschiedenen Provinzen und Städte Preußens (Königsberg, Breslau u.a.) geleisteten Treueids. Der König hatte erklärt: „Ich gelobe hier vor Gottes Angesicht ... ich will das Beste, das Gedeihen, die Ehre *aller* Stände ... pflegen und fördern. Alle Konfessionen meiner Untertanen sind mir gleich heilig, ich werde alle ihre Rechte zu schützen wissen." 451

[192] Die *Volkscharte* (People's Charter), die die Forderungen der Chartisten enthielt, wurde am 8. Mai 1838 als Gesetzentwurf, der im Parlament eingebracht werden sollte, veröffentlicht. Er bestand aus sechs Punkten: Allgemeines Wahlrecht (für Männer über 21 Jahre), jährliche

Parlamentswahlen, geheime Stimmenabgabe, gleiche Wahlkreise, Abschaffung des Vermögenszensus für die Kandidaten zu den Parlamentswahlen, Diäten für die Abgeordneten. Die Petitionen von 1839 und 1842, in denen die Chartisten die Annahme der Volkscharte forderten, wurden vom Parlament abgelehnt. Der Kampf für die Annahme der Volkscharte führte zu einem Aufschwung der Chartistenbewegung und zur Gründung der National-Charter-Association (siehe Anm. 204). 454 468 531 557

[193] Die *Navigationsgesetze* wurden 1651 unter Oliver Cromwell erlassen. Sie bestimmten, daß jeglicher Küstenhandel und sämtliche Fahrten nach englischen Kolonien nur Schiffen gestattet waren, deren Besitzer und Kapitäne britische Untertanen waren. Einfuhrartikel konnten außerdem noch auf Schiffen des Ursprungslandes eingeführt werden; auf ihnen lagen aber dann höhere Zölle. Die Navigationsgesetze, die später mehrmals ergänzt wurden, richteten sich gegen jede, vor allem die niederländische Konkurrenz und dienten der Ausbeutung der englischen Kolonien. 1849 wurden sie für die Übersee- und 1854 für die Küstenschiffahrt aufgehoben. 459

[194] Engels bezieht sich auf eine Welle von Streiks im August 1842 in mehreren Industriebezirken Englands (Lancashire, Yorkshire u.a.). In einigen Orten kam es zu bewaffneten Zusammenstößen der Streikenden mit Truppen und Polizei. 459 465

[195] Die *Anti-Corn-Law League* (Anti-Korngesetz-Liga) war eine von den beiden Fabrikanten Richard Cobden und John Bright 1838 gegründete Vereinigung der Freetrader (Freihändler), die die Aufhebung der Korngesetze (siehe Anm. 163) zum Ziel hatte. 462 468 510 577

[196] Bei der *sliding-scale* handelt es sich um ein in England und anderen Ländern angewandtes System zur Festsetzung der Getreidezölle, bei dem der Zoll bei steigendem Preis des Getreides fällt und bei sinkendem Preis steigt. 462 466 534

[197] Gemeint sind die Arbeiter der Stadt Bolton bei Manchester. 465

[198] Die *Reformbill* wurde im März 1831 vom englischen Unterhaus angenommen und am 7. Juni 1832 vom Oberhaus bestätigt. Die Reform richtete sich gegen die politische Monopolstellung der Grund- und Finanzaristokratie, beseitigte die schlimmsten feudalen Überreste im englischen Wahlrecht und verschaffte den Vertretern der industriellen Bourgeoisie den Zutritt zum Parlament. Proletariat und Kleinbürgertum, die Hauptkräfte im Kampf für die Reform, erhielten kein Wahlrecht. 466 572

[199] Durch Gesetz vom 13. April 1829 (Act of Emancipation) wurden die Beschränkungen der politischen Rechte der Katholiken, in ihrer Mehrheit Iren, aufgehoben. Sie erhielten das Recht, ins Parlament gewählt zu werden und gewisse Regierungsämter einzunehmen. Durch ein anderes Gesetz vom gleichen Tage wurde dieses Recht durch die Erhöhung des Besitzzensus für die Wahl auf das Fünffache wieder eingeschränkt. 466 578

[200] Die *Hochkirche* war eine Richtung der anglikanischen Kirche, die ihre Anhänger hauptsächlich unter der Aristokratie hatte und die Annäherung an den Katholizismus suchte. Eine zweite Richtung der anglikanischen Kirche, die niedere Kirche, war hauptsächlich unter der Bourgeoisie und der niederen Geistlichkeit verbreitet. 468

[201] Als *Dissenters* wurden die Anhänger religiöser Strömungen und Sekten bezeichnet, die von den Dogmen der offiziellen anglikanischen Kirche abwichen. 468

[202] Gemeint ist der von der „Allgemeinen Zeitung" am 20. April 1843 unter „London, 13. April" veröffentlichte Artikel. 471

[203] *Drury Lane* ist eine Straße in London. 471

[204] Die *National-Charter Association* (Nationale Chartisten-Assoziation), die im Juli 1840 in Manchester durch Zusammenfassung der örtlichen Vereinigungen gegründet wurde, war die erste Massenpartei der Arbeiter in der Geschichte der Arbeiterbewegung und zählte 1841/1842 ca. 40 000 Mitglieder. Der Assoziation fehlte eine einheitliche Ideologie und Taktik, außerdem machte sich eine kleinbürgerliche Ideologie bei der Mehrheit der Chartistenführer bemerkbar. Nach der Niederlage des Chartismus im Jahre 1848 zerfiel die Assoziation; sie stellte in den fünfziger Jahren ihre Tätigkeit ein (siehe auch Anm. 192). 472

[205] Hierzu machte die Redaktion der Zeitung „Schweizerischer Republikaner" folgende Anmerkung: „Macht jährlich 1787500 fl. Rhein., was nach unseren festländischen Begriffen von ‚armen' Leuten kaum glaublich scheint." 472

[206] Paul-Henri-Dietrich d'Holbach, „Système de la nature. Ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mirabaud", Part. 1–2, Londres 1770. 476

[207] Lorenz von Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte", Leipzig 1842. 477

[208] Die Anglo-Irische Union wurde Irland von der englischen Regierung nach der Niederschlagung des irischen Aufstandes im Jahre 1798 aufgezwungen. Die Union, die am 1. Januar 1801 in Kraft trat, beseitigte die letzten Spuren der Autonomie Irlands und löste das irische Parlament auf. Die Forderung nach Aufhebung der Union (*Repeal* of Union) wurde seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur populärsten Losung in Irland. Der an der Spitze der nationalen Bewegung stehende bürgerliche Liberale O'Connell und andere betrachteten jedoch die Agitation für die Aufhebung der Union lediglich als Mittel, um von der englischen Regierung unbedeutende Zugeständnisse an die irische Bourgeoisie zu erhalten. 1835 schloß O'Connell ein Abkommen mit den englischen Whigs und stellte die Agitation vollends ein. Aber unter der Einwirkung der Massenbewegung waren die irischen Liberalen gezwungen, 1840 die Repeal-Association zu gründen, die sie auf den Weg des Kompromisses mit den herrschenden Klassen Englands zu lenken suchten. 477 584

[209] Der Oberpächter pachtete direkt bei dem Grundeigentümer Land und verpachtete es dann in kleinen Parzellen an Unterpächter, die das Land häufig ebenfalls weiterverpachteten. 478

[210] Mit dem Artikel „*Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*" begann Engels' Mitarbeit an der englischen Wochenzeitung „The New Moral World", die von 1843 bis Mai 1845 dauerte. Der Artikel wurde gekürzt auch in „The Northern Star" am 11. und 25. November veröffentlicht. 480

[211] Es handelt sich um eine Gruppe englischer utopischer Sozialisten, die 1842 in Ham Common bei London die Kommune-Kolonie „Concordium" gründete. Als Anhänger des englischen Mystikers J. P. Greaves predigten sie sittliche Selbstvervollkommnung und einen asketischen Lebenswandel. Die Kolonie bestand nur kurze Zeit. 482

[212] *Travailleurs Égalitaires*, eine Geheimgesellschaft der französischen Kommunisten, Anhänger Babeufs, entstand 1840. Ihr gehörten hauptsächlich Arbeiter an.

Humanitarier, ebenfalls eine Geheimgesellschaft von Anhängern Babeufs, schloß sich 1841 um die Zeitung „L'Humanitaire" zusammen.

Beide Gesellschaften standen unter dem ideologischen Einfluß von Théodore Dézamy und gehörten zur revolutionären, materialistischen Richtung innerhalb des französischen utopischen Kommunismus. 485

[213] Die öffentliche Diskussion zwischen John Watts, der zu dieser Zeit ein aktiver Propagandist

des Owenismus war, und dem Sprecher der Chartisten Jonathan Bairstow fand am 11., 12. und 13. Oktober 1843 in Manchester statt. 487

[214] Martin Luther, „Ermanunge zum fride auff die zwelff artickel der Bawrschafft ynn Schwaben. Auch widder die reubischen vnd mördisschen rotten der andern bawren". Wittemberg 1525. 489

[215] Im Mai 1843 wurde Wilhelm Weitlings Buch „Das Evangelium eines armen Sünders" angekündigt, das aber erst 1845 in Bern erschien. 491

[216] Johann Kaspar Bluntschli, „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich", Zürich 1843. 491

[217] Gemeint ist die „Rheinische Zeitung". 493

[218] Edgar Bauer wurde für sein von der preußischen Regierung beschlagnahmtes Buch „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat", Charlottenburg 1843, zu vier Jahren Gefängnis verurteilt. 496

[219] *St. Giles* ist ein Armenviertel von London. 497

[220] In seiner ersten ökonomischen Arbeit „*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*" untersucht Engels die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und die grundlegenden Kategorien der bürgerlichen politischen Ökonomie vom Standpunkt des Sozialismus. Marx schätzte diese Arbeit von Engels hoch ein und nannte sie im Vorwort zu dem Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (1859) eine „geniale Skizze zur Kritik der ökonomischen Katogorien" (siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 10). Obgleich diese Arbeit Zeugnis von Engels' endgültigem Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus ablegt, so ist sie doch nicht völlig frei vom Einfluß des ethischen, „philosophischen" Kommunismus. Engels geht bei seiner Kritik der bürgerlichen Gesellschaft stellenweise noch von den abstrakten Prinzipien einer allgemein-menschlichen Moral und Humanität aus. 499

[221] Unter dem Pseudonym „*Marcus*" erschienen Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts in England einige Broschüren, in denen die menschenfeindliche malthusianische Theorie gepredigt wurde. 518

[222] Archibald Alison, „The principles of population, and their connection with human happiness", vol. 1, London 1840, p. 548. 521

[223] Engels beabsichtigte, eine Arbeit über die soziale Geschichte Englands zu schreiben, für die er das Material während seines Aufenthalts in Manchester (November 1842 bis August 1844) gesammelt hatte. In einem Kapitel wollte er die Lage der englischen Arbeiterklasse behandeln. Später beschloß Engels, dem englischen Proletariat eine besondere Arbeit zu widmen. Er schrieb nach seiner Rückkehr nach Deutschland „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" (siehe Band 2 unserer Ausgabe, S. 225–506). 524

[224] Es handelt sich um die Aufhebung der Testakte (Test Act) von 1673 im Jahre 1828, nach der nur solche Personen Regierungsämter innehaben und gewählt werden durften, die der anglikanischen Kirche angehörten. Ursprünglich richtete sie sich gegen die katholische Kirche, später auch gegen verschiedene religiöse Sekten und Richtungen, die von den Dogmen der Staatskirche abwichen.

Dazu gehörten weiterhin die Emanzipationsakte von 1829 (siehe Anm. 199) und die Reformbill von 1832 (siehe Anm. 198). 526 570

[225] Gemeint ist der Kampf um die gesetzliche Beschränkung des Arbeitstages. In seiner Arbeit „Die englische Zehnstundenbill“ charakterisiert Engels die Führer dieses Kampfes (siehe Band 7 unserer Ausgabe, S. 234/235). 528

[226] Nach der antiken Sage bestrafte Apollo den phrygischen König Midas, der sich bei einem musikalischen Wettstreit gegen ihn ausgesprochen hatte, mit Eselsohren. 530

[227] *laissez faire, laissez aller* (laßt machen, laßt gehen) war ein Grundsatz der Manchesterschule, die für Freihandel und Nichteinmischung des Staates in Wirtschaftsangelegenheiten eintrat. 535

[228] *Bedlam* ist ein Irrenhaus in London. 539 589

[229] Ludwig Feuerbach, „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“, in „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“, Bd. 2, Zürich und Winterthur 1843. 543

[230] *Kolonisation der Heimat* (Home-colonies) wurden Robert Owens kommunistische Mustergesellschaften genannt. 548

[231] Eine ähnliche Einschätzung über Thomas Carlyle gab Engels in einer Anmerkung zu seinem Buch „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ (1845). In der zweiten deutschen Auflage dieses Werkes 1892 fügte er dieser Anmerkung folgende Ergänzung hinzu: „Aber die Februarrevolution machte ihn zum vollendeten Reaktionär; der gerechte Zorn über die Philister schlug um in versauerte Philister-Verdrießlichkeit über die historische Woge, die ihn auf den Strand warf.“ (Siehe Band 2 unserer Ausgabe, S. 502.) 549

[232] Wie spätere Forschungen über die Geschichte der Agrarverhältnisse in England ergaben, bestand im 15. bis 17. Jahrhundert die Mehrheit der englischen Bauern aus Pächtern auf Lebenszeit oder Erbpächtern (copyholder), die sich aus der Leibeigenschaft befreit hatten. Die moderne Wissenschaft benutzt die Begriffe *vilains, bordars* und *cottars* für die verschiedenen Katogorien der leibeigenen Bauern im mittelalterlichen England. 555

[233] Engels machte 1892 folgende Ergänzung zu einer analogen Anmerkung in seinem Werk „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“: „Die obige geschichtliche Skizze der industriellen Umwälzung ist in Einzelheiten ungenau; es lag aber 1843/44 kein besseres Quellenmaterial vor.“ (Siehe Band 2 unserer Ausgabe, S. 242.) 566

[234] Das Buch von William Godwin erschien in London 1793 in zwei Bänden: der erste Band unter dem Titel „Enquiry concerning political justice, and its influence on general virtue and happiness“, der zweite Band unter dem Titel „An enquiry concerning political justice, and its influence on morals and happiness“. 567

[235] Friedrich Ludwig Georg von Raumer, „England im Jahre 1835“, Th. 1–2, Leipzig 1836. 570

[236] Die *Habeas-Corpus-Akte* wurde 1679 vom englischen Parlament angenommen. Sie verbietet die Verhaftung von Bürgern ohne richterlichen Befehl und die Inhaftierung ohne gerichtliche Untersuchung (siehe auch vorl. Band, S. 585).

Mit der 1689 vom englischen Parlament angenommenen *Bill of Rights* (Gesetz der Rechte) wurden die Rechte des Königs im Parlament eingeschränkt. Dieses Gesetz bestätigte den Kompromiß zwischen der Grundaristokratie und der Spitze der Finanz- und Handelsbourgeoisie, der durch den Staatsstreich von 1688 errungen worden war. 570

[237] Jean-Louis de Lolme, „Constitution de l'Angleterre“, Amsterdam 1771. 572

[238] Die *Magna Charta Libertatum* wurde dem englischen König Johann ohne Land von den aufständischen großen Feudalherren, den Baronen und Kirchenfürsten, unterstützt von der

Ritterschaft und den Städten, aufgezwungen. Die am 15. Juni 1215 unterzeichnete Charta schränkte die Rechte des Königs vor allem zugunsten der großen Feudalherren ein und enthielt gewisse Zugeständnisse an die Ritterschaft und an die Städte; der Hauptmasse der Bevölkerung, den leibeigenen Bauern, brachte die Charta keinerlei Rechte. 572

239 Es handelt sich um den Kampf breiter Volksmassen für eine Wahlreform in England, der seinen Höhepunkt im Jahre 1831 erreichte (siehe auch Anm. 198). 576

240 Die *neununddreißig Artikel* sind das Glaubensbekenntnis der anglikanischen Kirche, das 1571 vom englischen Parlament angenommen wurde. 581

241 Die 1661 angenommene *Korporationsakte* (Corporation Act) verlangte von Personen, die Wahlfunktionen innehatten, die Anerkennung der Dogmen der anglikanischen Kirche. Sie wurde 1828 aufgehoben (siehe auch Anm. 224). 581

Literaturverzeichnis

A. Verzeichnis der zitierten und erwähnten Werke und Schriften von Marx und Engels

Marx, Karl: Die Beilage zu Nr.335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preußen. (*Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, S.405–419.)
[*Marx, Karl:*] Die Beilage in Nro.335 der A. A. Z. über die ständischen Ausschüsse in Preußen. In: Rheinische Zeitung, vom 11.Dezember 1842. 161 162
– Die Verhandlungen des 6.rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. (*Werke*, Band 1, S.28–77.)
[*Marx, Karl:*] Die Verhandlungen des 6.rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel. Debatten über Pressfreiheit und Publication der Landständischen Verhandlungen. In: Rheinische Zeitung, vom 5., 8., 10., 12., 15. und 19.Mai 1842. 109
– [Zum Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik.] (*Werke*. Ergänzungsband, Erster Teil, S.389–391.)
[*Marx, Karl:*] [Redaktionelle Note zum Artikel] Der Entwurf zum neuen Ehegesetz. In: Rheinische Zeitung, vom 15.November 1842. 148
– Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. (*Werke*, Band 1, S.201–333.) 379
– Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (*Werke*, Band 1, S.378–391.)
– Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung. In: Deutsch-Französische Jahrbücher, Lfg.1 und 2. Paris 1844. 405

Engels, Friedrich: Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie. (*Werke*, Ergänzungsband, Zweiter Teil, S.173–221.)
[*Engels, Friedrich:*] Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842. 443 493

B. Verzeichnis der zitierten und erwähnten Arbeiten anderer Autoren

Bei den von Marx und Engels zitierten Schriften werden, soweit sie sich feststellen ließen, die vermutlich von ihnen benutzten Ausgaben angegeben. In einigen Fällen, besonders bei allgemeinen Quellen- und Literaturhinweisen, wird keine bestimmte Ausgabe angeführt. Gesetze und Dokumente werden nur dann nachgewiesen, wenn aus ihnen zitiert wird. Einige Quellen konnten nicht ermittelt werden.

I. Werke und Schriften

Blackstone, W[illiam]: Commentaries on the laws of England. Vol. 1–4. London 1826. 572

[*Bluntschli, Johann Kaspar:*] Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich. Zürich 1843. 491

Börne, Ludwig: Briefe aus Paris. In: Gesammelte Schriften. Th. 9–14. Hamburg 1832, Paris 1833–1834. 437 438

Buchez, P[hilippe]-J[oseph]-B[enjamin] et P[ierre]-C[élestin] Roux: Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815. T. 28. Paris 1836. 366 367

Bülow-Cummerow[, Ernst Gottfried Georg von]: Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniß zu Deutschland. Berlin 1842. 161 452

Buonarroti, Philippe: Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc., etc. T. 1–2. Bruxelles 1828. 482

Buonarroti [,Filippo Michele]: History of Babeuf's conspiracy for equality; with the author's reflections on the causes and character of the French Revolution, and his estimate of the leading men and events of that epoch. Also, his views of democratic government, community of property, and political and social equality. London 1836. 482

Cabet[, Étienne]: Voyage en Icarie, roman philosophique et social. 2. éd. Paris 1842. 344 487

Carlyle, Thomas: Chartism. London 1840. 528

– Past and present. London [1843]. 525 528–549

Carrière, Moriz: Gedichte von Ferdinand Freiligrath, Stuttgart und Tübingen, 1838. In: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Nr. 8, Januar 1839. 429

Cervantes Saavedra, Miguel de: Don Quijote. 18

La Charte Constitutionelle. (Siehe auch Anm. 66.) 94

Chevalier, Michel: Des intérêts matériels en France. Travaux publics. Routes. Canaux. Chemins de fer. Paris und Bruxelles 1838. 406 407

Cirkular-Verfügung an sämmtliche Königl. Oberpräsidien, die Handhabung der Censur betreffend, vom 24. Dezember 1841. In: Ministerial-Blatt für die gesammte innere Verwaltung in den Königlich Preußischen Staaten. Berlin, 2. Jg., Nr. 15, 27. Dezember 1841. (Siehe auch Anm. 3.) 3 5 8–24 27–29 35 172 174 176 177 191 192 194 195 199

Clausen[, Johann Christoph Heinrich]: Pindaros der Lyriker. In: Programm womit zu der öffentlichen Prüfung der Zöglinge des Gymnasiums zu Elberfeld welche den 15. und 16. September 1834, Vormittags von 8 und Nachmittags von 2 Uhr an, in dem Gymnasial-Gebäude abgehalten werden soll, sowie zu dem Rede-Act und der Abiturienten-Entlassung am 16. d. M. Nachmittags 2 Uhr einen löblichen Schulvorstand, sämtliche Eltern der Schüler, deßgleichen alle Freunde und Gönner des höheren Schulwesens überhaupt und der Anstalt insbesondere im Namen des Lehrer-Collegiums ehrerbietigst einladet. Elberfeld 1834. 428

[*Coblenz, Peter:*] Antheil der Moselbewohner an der ferneren Bewegung der Presse. In: Rheinische Zeitung, vom 12. Dezember 1842. 172 173 176 177 199

– Ueber die nothwendige Freigebung des Gemeindeeigenthums. In: Rheinische Zeitung, vom 14. Dezember 1842. 172 173 175 176

Constant, Benjamin: De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. T. 1. 2. éd. Paris 1826. 82

Constitution de la république française, décrétée par la Convention nationale et acceptée par le peuple dans le mois de fructidor an 3, promulguée le 1er vendémiaire an 3. (Août et septembre 1795.) Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen. In: P[hilippe]-J[oseph]-B[enjamin] Buchez et P[ierre]-C[élestin] Roux: Histoire parlementaire de la révolution

française, ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815. T.35. Paris 1837. 363 365

Constitution de 1793. Mise en discussion le 11 juin 1773; – Achevée le 24 du même mois. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. In: P[hilippe]-J[oseph]-B[enjamin] Buchez et P[ierre]-C[élestin] Roux: Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815. T.31. Paris 1837. 362–367

Constitution française. Décrétée par l'assemblée nationale constituante aux années 1789, 1790 et 1791. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. In: P[hilippe]-J[oseph]-B[enjamin] Buchez et P[ierre]-C[élestin] Roux: Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815. T.11. Paris 1834. 362–364 366

Cousin, Victor: Über französische und deutsche Philosophie. Stuttgart und Tübingen 1834. 443

[*Delolme, Jean-Louis:*] Constitution de l'Angleterre. Amsterdam 1771. 572

Dingelstedt, Franz: Ferdinand Freiligrath. Ein Literaturbild. In: Jahrbuch der Literatur. 1. Jg. Hamburg 1839. 429

Duns Scotus, Johannes: Opus oxoniense sive anglicanum. 30

Eichhoff, Karl, und Karl Chr[istian] Beltz: Lateinische Schulgrammatik mit Rücksicht auf die neuere Gestaltung der deutschen Sprachlehre, für die unteren und mittleren Gymnasialklassen und für Progymnasien. Elberfeld 1837. 427

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Hrsg. von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843. 347 349 370

Erneuertes Censur-Edict für die Preußischen Staaten exclusive Schlesien. Berlin, den 19. December 1788. [Berlin o.J.] 191

Ewich, Johann Jacob: Human, der Lehrer einer niederen und höheren Volksschule in seinem Wesen und Wirken. Th. 1–2. Wesel 1829. 426

Feuerbach, L[udwig]: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Bd.2. Zürich und Winterthur 1843. 543

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841. 444

Fonblanque, Albany: England under seven administrations. Vol. 1–3. London 1837. 588

Freiligrath, Ferdinand: Der ausgewanderte Dichter. Weitere Bruchstücke. Fünf Gedichte ohne einzelne Überschriften. In: Morgenblatt für gebildete Leser, vom 10. September 1836. 429

– Meerfahrt. 429

– Schwalbenmärchen. 429

[*Friedrich Wilhelm III.:*] [An den Ober-Präsidenten von Bodelschwingh-Velmede. Berlin, 3. Juli 1836.] In: Amts-Blatt der Königl. Regierung zu Coblenz, vom 21. Juli 1836. 196

[*Giehne, Friedrich Wilhelm:*] Der Zollcongreß. Karlsruhe, 8. Oct. In: Allgemeine Zeitung, vom 11. Oktober 1842. 107

Godwin, William: Enquiry concerning political justice, and its influence on general virtue and happiness. Vol. 1. London 1793. (Siehe auch Anm. 234.) 567

– An enquiry concerning political justice, and its influence on morals and happiness. Vol. 2. London 1793. (Siehe auch Anm. 234.) 567

Görres, J[oseph] von: Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrung. Weißenburg 1842. 101

Goethe, Johann Wolfgang von: Falconet und über Falconet. 33

II. Periodica

C. Verzeichnis erwähnter Zeitschriften und Zeitungen

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst – politisch-philosophische Zeitschrift der Junghegelianer; erschien wochentäglich in Form von Tagesblättern von Juli 1841 bis Anfang Januar 1843 in Leipzig, herausgegeben von Arnold Ruge; Fortsetzung der „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst"; am 3. Januar 1843 wurde die Zeitschrift von der sächsischen Regierung verboten und danach das Verbot durch Beschluß des Bundestages auf ganz Deutschland ausgedehnt; veröffentlichten 1842 Artikel von Marx und Engels.

Die „Hallischen Jahrbücher" hatten zunächst vornehmlich literarisch-philosophischen Charakter, gingen jedoch Ende 1839 zur politischen Kritik über; mit der Änderung des Titels gab Ruge den Jahrbüchern eine immer radikalere Orientierung, die er bis zur Kritik am Liberalismus führte. 99 433 434 444 493

Deutsch-Französische Jahrbücher – unter der Redaktion von Karl Marx und Arnold Ruge in deutscher Sprache in Paris herausgegeben; es erschien nur die erste Doppellieferung im Februar 1844; sie enthielt Marx' Schriften: „Zur Judenfrage" und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" sowie Engels' Arbeiten „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" und „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle. London 1843". 346 405 498

Dorfzeitung – erschien von 1838 bis 1847 in Elberfeld. 430

Düsseldorfer Zeitung – Tageszeitung, gegründet 1745, erschien unter diesem Titel von 1826 bis 1926; in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein gemäßigt-liberales Blatt. 156

Elberfelder Zeitung – Tageszeitung, gegründet 1790, erschien unter diesem Titel von 1834 bis 1904; vertrat in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine evangelisch-orthodoxe, konservative Haltung. 156 157 429

Europa. Chronik der gebildeten Welt – erschien von 1835 bis 1885 zuerst in Stuttgart, später in Karlsruhe und dann in Leipzig. 430

Evangelische Kirchen-Zeitung – erschien von 1827 bis 1924 in Berlin. 424

The Examiner – Wochenblatt, erschien von 1808 bis 1881 in London; Organ der liberalen Bourgeoisie. 462 588

Frankfurter Journal – Tageszeitung, gegründet etwa 1665, erschien unter diesem Titel von 1684 bis 1903 in Frankfurt (Main); nahm in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine gemäßigt-liberale Position ein; veröffentlichte 1842/1843 mehrere Beiträge von Marx aus der „Rheinischen Zeitung". 183

Fremdenblatt – erschien in Elberfeld. 430

Gemeinnütziges Wochenblatt für die Kreise Berncastel, Wittlich, Zell und die umliegende Gegend – gegründet 1835 in Bernkastel; berichtete fast ausschließlich über lokale Vorkommnisse, veränderte mehrfach seinen Titel. 193

Les Guêpes – satirische Zeitschrift, erschien von 1839 bis 1849 in Paris, zuerst monatlich, dann unregelmäßig. 157

Hallische Jahrbücher siehe *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*

Hamburger Correspondent siehe *Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten*

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland – klerikale Zeitschrift, erschien von 1838 bis 1923 in München; Sprachrohr des politischen Katholizismus, vertrat konservative Anschauungen und in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine gegen den Protestantismus gerichtete, preußenfeindliche Tendenz; von 1839 bis 1848 in Preußen verboten. 157 165 170 171

blatt für gebildete Stände", erschien unter obigem Titel vom 1. Juli 1837 bis 1865 in Stuttgart und Tübingen; veröffentlichte 1841 mehrere Artikel von Engels. 429

Münchener politische Blätter siehe *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*

Le National – Tageszeitung, erschien von 1830 bis 1851 in Paris; in den vierziger Jahren Organ der gemäßigten bürgerlichen Republikaner. 122

The New Moral World – Wochenzeitung, gegründet 1834 von Robert Owen, erschien bis 1846 zunächst in Leeds, ab 1. Oktober 1841 in London; Organ der utopischen Sozialisten; Engels war von November 1843 bis Mai 1845 Mitarbeiter der Zeitung. 496 584

The Northern Star, and national trades' journal – Wochenzeitung, erschien von 1837 bis 1852, anfangs in Leeds, seit November 1844 in London; Hauptorgan der Chartisten; gegründet und redigiert von Feargus Edward O'Connor, in den vierziger Jahren von George Julian Harney; vertrat nach Harneys Ausscheiden aus der Redaktion im wesentlichen den Standpunkt des rechten Flügels der Chartisten; veröffentlichte von 1845 bis 1848 Artikel von Engels. 584

The Oracle of Reason: or, philosophy vindicated – atheistisches Wochenblatt, erschien von 1841 bis 1843 zuerst in Bristol, dann in Sheffield und London. 474

Das Orakel der Vernunft siehe *The Oracle of Reason: or, philosophy vindicated*

La Phalange. Revue de la science sociale – erschien von 1832 bis 1849 in Paris; wechselte mehrmals Titel, Umfang, Format und Häufigkeit des Erscheinens; Organ der Anhänger Fouriers. 484

Der Pilot. Allgemeine Revue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Volkszustände – erschien von 1840 bis 1842 in Altona. 441

Le Populaire de 1841 – erschien von 1841 bis 1852 in Paris; Propagandaorgan der utopischen Kommunisten, bis 1849 von Étienne Cabet redigiert. 488 490

Preußische Staats-Zeitung siehe *Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*

Provinzialzeitung siehe *Elberfelder Zeitung*

La Réforme – Tageszeitung, erschien von Juli 1843 bis Januar 1850 in Paris; Organ der kleinbürgerlichen Demokraten, Republikaner und Sozialisten; gegründet von Alexandre-Auguste Ledru-Rollin; veröffentlichte von Oktober 1847 bis Januar 1848 Artikel von Engels. 392 394

La Revue indépendante – gesellschaftlich-politische Monatsschrift, erschien von November 1841 bis Februar 1848 in Paris; stand unter dem Einfluß der utopischen Sozialisten. 488

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe – Tageszeitung, erschien vom 1. Januar 1842 bis 31. März 1843 in Köln; gegründet mit Unterstützung der rheinischen liberalen Bourgeoisie, wurde ein Sprachrohr der Junghegelianer; vertrat nach Marx' Eintritt in die Redaktion am 15. Oktober 1842 und unter seiner Leitung immer zielstrebiger revolutionär-demokratische Auffassungen und entwickelte sich zum bedeutendsten oppositionellen Blatt Deutschlands; ab 1. April 1843 von der preußischen Regierung verboten. 96 103 105 106 108 109 148 156 159–163 166 170–173 175 176 200 445 493 494

Rhein- und Mosel-Zeitung – Tageszeitung, erschien von 1831 bis 1850 in Koblenz; vertrat teilweise gemäßigt-liberale Auffassungen, entwickelte sich seit Anfang 1843 verstärkt zu einem Organ des politischen Katholizismus. 156–158 163–171 199

Spenersche Zeitung siehe *Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*

Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten – Tageszeitung, erschien unter diesem Titel von 1731 bis 1868, von 1869 bis 1923 unter dem Titel „Hamburgischer Correspondent"; in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts konservativ. 99 157

Karl Marx
Daten seines Lebens und seiner Tätigkeit
(1818 bis August 1844)

1818

5. Mai	Karl Marx in Trier, Brückengasse 664 (heute Brückenstraße 10), als Sohn des Rechtsanwalts Heinrich Marx und seiner Frau Henriette geb. Presburg (Presborck) geboren.

1830

Oktober	Eintritt in das Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Trier.

1835

24. September	Marx absolviert das Gymnasium und erhält am 24. September das Reifezeugnis.
15. Oktober	Marx nimmt an der Juristischen Fakultät der Bonner Universität das Studium auf.

1836

Mitte Oktober	Marx übersiedelt nach Berlin und wird am 22. Oktober an der Juristischen Fakultät der Berliner Universität immatrikuliert.
Ende 1836 bis 1838	Neben dem Studium an der Juristischen Fakultät besucht Marx Vorlesungen für Philosophie, Geschichte und Kunstgeschichte; er übersetzt Werke antiker Autoren ins Deutsche und studiert die englische und italienische Sprache.

1837

April bis August	Marx studiert intensiv die Philosophie Hegels und lernt die Junghegelianer Bruno Bauer, Karl Friedrich Köppen und andere kennen.
10. November	In einem ausführlichen Brief an seinen Vater berichtet Marx über sein Leben und sein Studium in Berlin.

1839

Anfang 1839 bis März 1841 Marx studiert griechische Philosophie und beschäftigt sich hauptsächlich mit den naturphilosophischen Lehren des materialistischen Philosophen Epikur. Er schreibt seine Dissertation über „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie".

1841

30. März Marx beendet das Studium an der Berliner Universität.

6. April Marx schickt seine Dissertation über „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" an Professor Karl Friedrich Bachmann, den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Jena.

15. April Marx erhält das Doktordiplom der Philosophischen Fakultät der Universität Jena.

Mitte April Marx reist von Berlin über Frankfurt (Main) nach Trier, wo er sich bis Anfang Juli aufhält.

Anfang Juli Marx übersiedelt nach Bonn, da er beabsichtigt, an der Bonner Universität eine Dozentur zu übernehmen.

Etwa im Juli Marx studiert Ludwig Feuerbachs Werk „Das Wesen des Christentums".

Herbst Als eine Reihe fortschrittlicher Gelehrter vom Unterrichten an den Universitäten ausgeschlossen wird, läßt Marx den Gedanken an einen Universitätslehrstuhl fallen. Die Presse wird nun zur Tribüne für die Propaganda seiner revolutionär-demokratischen Anschauungen.

1842

Anfang Februar bis 10. Februar Marx beginnt seine publizistische Tätigkeit. Er schreibt den Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion"; wegen der strengen Zensur in Preußen veröffentlicht Arnold Ruge diesen Artikel nicht in den „Deutschen Jahrbüchern"; er erscheint erst in dem Mitte Februar 1843 in der Schweiz von Ruge herausgegebenen ersten Band der „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik".

April Marx beginnt die Mitarbeit an der „Rheinischen Zeitung", einem Blatt der rheinischen liberalen Bourgeoisie. Für diese Zeitung schreibt er den ersten der von ihm geplanten vier Artikel über die Verhandlungen des 6. Rheinischen Provinziallandtags vom Sommer 1841, „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen"; der Artikel – gezeichnet „Von einem Rheinländer" – erscheint in der „Rheinischen Zeitung" im Mai 1842 in sechs Fortsetzungen.

Juni Marx schreibt für die „Rheinische Zeitung" den zweiten Artikel über die Verhandlungen des 6. Rheinischen Provinziallandtags. Dieser Artikel, der den Konflikt der preußischen Regierung mit der katholischen Kirche beleuchtet, wird von der Zensur nicht zum Druck zugelassen.

Zwischen 29. Juni Marx schreibt den Aufsatz „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Köl-

und 3. Juli	nischen Zeitung'", der in Fortsetzungen in der „Rheinischen Zeitung" am 10., 12. und 14. Juli erscheint.
9. August	Marx' Artikel „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule" erscheint im Beiblatt der „Rheinischen Zeitung" mit Ausnahme des von der Zensur nicht zugelassenen „Kapitels von der Ehe".
Mitte Oktober	Marx übersiedelt nach Köln und wird ab 15. Oktober Chefredakteur der „Rheinischen Zeitung". Unter seiner Leitung erhält die Zeitung eine immer bestimmtere revolutionär-demokratische Richtung.
15. Oktober	Marx schreibt den Artikel „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'", der am 16. Oktober in der „Rheinischen Zeitung" erscheint.
Oktober	Marx schreibt den dritten Artikel über die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags, „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz"; dieser Artikel, in dem Marx sich zum erstenmal mit ökonomischen Fragen beschäftigt, wird in der „Rheinischen Zeitung" in fünf Fortsetzungen vom 25. Oktober bis 3. November veröffentlicht.
Oktober 1842 bis Anfang 1843	Marx studiert die Schriften der französischen utopischen Sozialisten Charles Fourier, Étienne Cabet, Théodore Dézamy, Pierre Leroux, Victor Considérant und Pierre-Joseph Proudhon.
Zweite Hälfte November 1842	Marx trifft zum erstenmal mit Engels zusammen, der auf der Reise nach England die Redaktion der „Rheinischen Zeitung" in Köln besucht.
Ende November	Marx bricht mit dem Berliner Kreis der Junghegelianer, den „Freien", die die „Rheinische Zeitung" in ein vom Leben und politischen Kampf losgelöstes Organ zu verwandeln suchen, das ihre philosophischen idealistischen Anschauungen propagieren soll.
18. Dezember	Marx schreibt den Artikel „Der Ehescheidungsgesetzentwurf", der am 19. Dezember in der „Rheinischen Zeitung" erscheint.
31. Dezember 1842 bis 15. Januar 1843	Anläßlich des Verbots der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" schreibt Marx eine Reihe von Artikeln, die in der Zeit vom 1. bis 16. Januar 1843 in der „Rheinischen Zeitung" veröffentlicht werden.
Zwischen Ende Dezember 1842 bis Mitte Januar 1843	Marx schreibt den Artikel „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel". In diesem Zusammenhang studiert er die Materialien und Dokumente, die sich mit der Lage der Weinbauern an der Mosel befassen. Die Abschnitte A und B erscheinen in der „Rheinischen Zeitung" vom 15. bis 20. Januar.

1843

19. Januar	Die preußische Regierung beschließt, die „Rheinische Zeitung" ab 1. April zu verbieten; für die verbleibende Zeit wird eine besonders strenge Zensur eingeführt.
Ende Januar	Die weitere Publikation des Marxschen Artikels „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel" wird von der Zensur nicht zum Druck zugelassen.

12. Februar	Marx tritt in der außerordentlichen Generalversammlung der Aktionäre der „Rheinischen Zeitung" auf. Er protestiert entschieden gegen ihre Absicht, durch Aufgabe der oppositionellen Richtung das Verbot der Zeitung rückgängig machen zu wollen. Die von ihm verfaßten „Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts" werden Bestandteil der Denkschrift der Aktionäre an die Regierung. Marx faßt jedoch wegen der opportunistischen Haltung vieler Aktionäre den Entschluß, noch vor dem Verbotstermin die Redaktion niederzulegen.
17. März	Marx beendet seine Tätigkeit als Redakteur der „Rheinischen Zeitung". Die Erklärung über sein Ausscheiden erscheint am 18. März in der „Rheinischen Zeitung".
Ende März	Reise nach Holland.
März bis September	Marx verhandelt mit Arnold Ruge über die Herausgabe der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" im Ausland. Zur Mitarbeit versucht er führende Vertreter der deutschen und französischen Demokratie heranzuziehen. Im September formuliert Marx in einem Brief an Ruge das Programm der Zeitschrift.
Frühjahr und Sommer	Marx schreibt in Kreuznach die Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie".
19. Juni	Marx heiratet Jenny von Westphalen.
3. Oktober	Marx bittet Ludwig Feuerbach in einem Brief, an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" mitzuarbeiten.
Ende Oktober	Marx übersiedelt nach Paris, um dort die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" herauszugeben.
Herbst 1843 bis Januar 1844	Marx schreibt für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" die beiden Aufsätze „Zur Judenfrage" und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung". Diese Aufsätze sind charakteristisch für Marx' endgültigen Übergang vom Idealismus zum Materialismus und von der revolutionären Demokratie zum Kommunismus.
November 1843 bis Januar 1845	Marx knüpft in Paris Beziehungen zu französischen Demokraten und zu französischen und deutschen Arbeiterorganisationen. Er besucht des öfteren ihre Versammlungen und lernt die Führer französischer Geheimgesellschaften und des Bundes der Gerechten kennen.
Ende Dezember	Marx lernt Heinrich Heine kennen, mit dem ihn bald freundschaftliche Beziehungen verbinden.
Ende 1843 bis März 1844	Marx studiert gründlich die Geschichte der Französischen Revolution, um eine Geschichte des Konvents zu schreiben. Gleichzeitig beginnt er mit dem systematischen Studium der politischen Ökonomie; er liest und konzipiert Werke von Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Fryderyk Skarbek und anderen Ökonomen.

1844

Ende Januar Marx erhält von Engels aus Manchester für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" die Artikel „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" und „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle".

Ende Februar In Paris erscheint das erste Doppelheft der „Deutsch-Französischen Jahrbücher", herausgegeben von Karl Marx und Arnold Ruge. In der Zeitschrift sind Marx' Artikel „Zur Judenfrage", „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" und auch seine Briefe an Ruge veröffentlicht.
Im Zusammenhang mit der Veröffentlichung von Engels' Artikel „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" treten Marx und Engels in Briefwechsel.

23. März Marx trifft mit den russischen Emigranten Michail Alexandrowitsch Bakunin, Wassili Petrowitsch Botkin, Grigori Michailowitsch Tolstoi und mit den französischen Demokraten und Sozialisten Pierre Leroux, Louis Blanc und anderen zusammen. Bei dieser Begegnung findet ein Meinungsaustausch über eine Reihe theoretischer und politischer Fragen statt.

26. März Marx bricht wegen prinzipieller Meinungsverschiedenheiten mit dem bürgerlichen Radikalen Arnold Ruge. Dieser teilte nicht die kommunistische Richtung, die Marx den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" gab. Wegen der Schwierigkeiten, die Zeitschrift in Deutschland zu verbreiten, der unsicheren finanziellen Lage und des Bruchs mit Ruge wird das Erscheinen der Zeitschrift eingestellt.

16. April Im Zusammenhang mit den in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" veröffentlichten Artikeln von Marx beschuldigt ihn die preußische Regierung des Hochverrats und der Majestätsbeleidigung und erläßt einen Haftbefehl für den Fall, daß er die preußische Grenze überschreiten sollte.

April bis August Marx setzt das Studium der Schriften der bürgerlichen Ökonomen fort und fertigt die ersten Entwürfe einer Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie an. Es entstehen die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte".

Etwa im Juli Marx lernt Pierre-Joseph Proudhon kennen.

31. Juli Marx schreibt einen Artikel gegen Ruge unter dem Titel „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'". Der Artikel erscheint im Pariser „Vorwärts!" am 7. und 10. August 1844. Von dieser Zeit datiert Marx' Mitarbeit am „Vorwärts!" und seine Teilnahme an der Redaktion dieser Zeitung. Er bestimmt immer stärker die Linie der Zeitung.

Ende August Marx trifft sich mit Engels, der sich auf der Rückreise von England nach Deutschland einige Tage in Paris aufhält.

Friedrich Engels
Daten seines Lebens und seiner Tätigkeit
(1820 bis August 1844)

1820

28. November Friedrich Engels in Barmen als Sohn des Baumwollfabrikanten Friedrich Engels und seiner Frau Elisabeth geb. van Haar geboren.

1834

20. Oktober Engels, der bis dahin die Stadtschule in Barmen besucht hat, geht auf das Gymnasium nach Elberfeld.

1837

15. September Engels verläßt auf Drängen seines Vaters ein Jahr vor dem Abitur das Gymnasium und beginnt als Handlungsgehilfe in der Handelsfirma seines Vaters in Barmen zu arbeiten.

1838–1841

Mitte Juli 1838 bis zweite Märzhälfte 1841 Engels setzt seine kaufmännische Ausbildung im Kontor des Bremer Großhandelskaufmanns Heinrich Leupold fort. Er beschäftigt sich mit Literatur und Musik. Sein besonderes Interesse gilt der literarischen Strömung Junges Deutschland. Seine „Briefe aus dem Wuppertal" erscheinen im „Telegraph für Deutschland" im März und April 1839; seine Rezensionen und Skizzen finden Aufnahme in literaturkritischen Zeitschriften. Er beginnt die Werke Hegels sowie religionskritische Literatur zu studieren, unter anderem „Das Leben Jesu" des Junghegelianers David Strauß. In dieser Periode bilden sich Engels' revolutionär-demokratische Ansichten heraus.

1841

Ende März Engels kehrt aus Bremen nach Barmen zurück.

Zweite Hälfte September 1841 bis 15. August 1842 Engels geht nach Berlin, um als Einjährig-Freiwilliger bei der Artillerie seiner Militärdienstpflicht zu genügen. In seiner Freizeit hört er philosophische Vorlesungen an der Universität; er nimmt Verbindung mit dem Berliner Kreis der Junghegelianer, den Brüdern Bruno und Edgar Bauer,

Karl Friedrich Köppen, Max Stirner und anderen auf. In einer Reihe von Schriften – „Schelling über Hegel", „Schelling und die Offenbarung", „Schelling, der Philosoph in Christo" – kritisiert Engels scharf Schellings reaktionäre Ansichten.

Zweite Hälfte 1841 Engels studiert Ludwig Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christentums".

1842

12. April Engels' Artikel „Nord- und süddeutscher Liberalismus" erscheint in der „Rheinischen Zeitung", damit beginnt seine Mitarbeit an diesem Organ.

Etwa 15. Juni Engels schreibt für die junghegelianische Zeitschrift „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" den kritischen Artikel „Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen", er erscheint am 7., 8. und 9. Juli.

Etwa 10. Oktober Nach Beendigung seiner Militärdienstpflicht kehrt Engels über Köln nach Barmen zurück.

Ungefähr Oktober Engels schreibt den Artikel „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen". Der Artikel wird in dem Sammelband „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" veröffentlicht, der im Juli 1843 in der Schweiz erscheint.

Ende November Engels fährt nach England, um in der Spinnerei Ermen & Engels in Manchester seine kaufmännische Ausbildung zu vervollkommnen. Auf der Reise nach England besucht Engels die Redaktion der „Rheinischen Zeitung" in Köln, wo er zum erstenmal Marx begegnet.

29., 30. November Nach seiner Ankunft in England schreibt Engels die Artikel „Englische Ansicht über die innern Krisen" und „Die innern Krisen" für die „Rheinische Zeitung". Sie erscheinen am 8., 9. und 10. Dezember.

15., 20. und 22. Dezember Engels schreibt die Artikel „Stellung der politischen Partei", „Lage der arbeitenden Klasse in England" und „Die Korngesetze", die in der „Rheinischen Zeitung" am 24., 25. und 27. Dezember veröffentlicht werden.

Dezember 1842 bis August 1844 Engels studiert die sozialen und politischen Verhältnisse in England, die Lebens- und Arbeitsbedingungen der englischen Arbeiter, macht sich mit ihren Kämpfen und mit der Chartistenbewegung bekannt, besucht Fabriken und die Arbeiterviertel in Manchester und nimmt an Massenmeetings und Versammlungen der Arbeiter teil.

Engels studiert die Schriften der bürgerlichen Ökonomen Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, John Ramsay MacCulloch, James Mill und anderer. Er beschäftigt sich mit den Werken von Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, François-Noël (Gracchus) Babeuf, Étienne Cabet, Wilhelm Weitling und anderen Vertretern des utopischen Sozialismus und Kommunismus sowie mit den Schriften Pierre-Joseph Proudhons.

Während seines Aufenthalts in England vollzieht sich Engels' Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus.

1843

16., 23. Mai, 9., 27. Juni	In der Zeitschrift „Schweizerischer Republikaner" werden vier „Briefe aus London" von Engels veröffentlicht.
Etwa Mai bis Juni	In London nimmt Engels die Verbindung mit Karl Schapper, Joseph Moll und Heinrich Bauer, den Führern der geheimen deutschen Arbeiterorganisation Bund der Gerechten, auf.
Sommer	Engels sucht die Redaktion der Chartistenzeitung „The Northern Star" in Leeds auf und lernt hier den Redakteur George Julian Harney, einen bedeutenden Führer des revolutionären Flügels der Chartistenbewegung, kennen.
23. Oktober/Anfang November	Engels beginnt in dem Organ der englischen Owenisten, „The New Moral World", mitzuarbeiten. Er schreibt für diese Zeitung den Artikel „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent", der am 4. und 18. November erscheint. Mit einigen Kürzungen wird er in „The Northern Star" am 11. und 25. November nachgedruckt.
Dezember	Engels lernt den revolutionären Dichter Georg Weerth kennen und befreundet sich mit ihm.
Ende 1843 bis Januar 1844	Engels schreibt den Artikel „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie".

1844

Januar	Für die von Karl Marx und Arnold Ruge in Paris herausgegebenen „Deutsch-Französischen Jahrbücher" schreibt Engels den Artikel „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle". Mit ihm beginnt Engels die geplante Artikelserie über die Lage Englands.
3. Februar	In „The New Moral World" erscheint Engels' Artikel „Bewegungen auf dem Kontinent".
Februar	Engels schreibt den Artikel „Die Lage Englands. Das achtzehnte Jahrhundert", der im „Vorwärts!" in der Zeit vom 31. August bis 11. September erscheint.
Ende Februar	In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" werden Engels' Artikel „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" und „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle" veröffentlicht. Im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Engels' Artikel „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" treten Marx und Engels in Briefwechsel.
März	Engels schreibt den Artikel „Die Lage Englands. Die englische Konstitution", der in Fortsetzungen im „Vorwärts!" vom 18. September bis 19. Oktober veröffentlicht wird.
April bis August	Engels setzt das Studium der Ökonomie Englands und der Lebens- und Arbeitsbedingungen der englischen Arbeiter fort. Er sammelt Material für die von ihm geplante Arbeit über die Geschichte Englands und die Lage der arbeitenden Klasse in England.
Ende August	Bei der Rückkehr von England nach Deutschland trifft Engels mit Marx in Paris zusammen.

Personenverzeichnis

Verzeichnis literarischer und mythologischer Namen

Inhalt

Friedrich Engels (1839-1844)

Anhang und Register

Illustrationen

Leitung der Editionsarbeiten:
Erich Kundel • Roland Nietzold • Richard Sperl
Hildegard Scheibler
Editorische Bearbeitung der überarbeiteten Auflage:
Anni Krüger
Verantwortlich für die Redaktion:
Waltraud Bergemann • Gisela Schmitt

Mit 2 Abbildungen, 2 Bildbeilagen und 4 Faksimiles
13., überarbeitete Auflage 1981
Lizenznummer I • LSV 0046
Printed in the German Democratic Republic
Gesamtherstellung: Offizin Andersen Nexö,
Graphischer Großbetrieb, Leipzig III/18/38
Best.-Nr.: 735055 0
DDR 10,00 M